MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang 1960 Heft 4

Can. 18 der Synode zu Mâcon vom Jahre 583

Ein Beitrag zur Geschichte des Strafrechts in der fränkischen Kirche

Von Georg May, Mainz

I.

Einleitende Bemerkungen

Die erste Synode zu Mâcon vom 1. November 583[1]) war ein von König Guntram[2]) berufenes Nationalkonzil für ein Teilreich, wie es in dem Reiche dieses Königs mehrfach abgehalten wurde[3]). Die Versammlung war von 21 Bischöfen aus verschiedenen Kirchenprovinzen besucht, und die vier angesehensten waren die Erzbischöfe Priscus von Lyon, Evantius von Vienne, Artemius von Sens und Remedius von Bourges. Das Konzil beschäftigte sich nach der Weisung des Königs teils mit öffentlichen Angelegenheiten, teils mit der Sorge für die Armen[4]) und stellte 20 Kanones auf[5]).

---

[1]) Dieses Datum ermittelt Friedrich Maaßen in den Vorbemerkungen zur Ausgabe dieses Konzils in den MG LL III, 1: Concilia aevi Merovingici (Hannover 1893) 155. Vgl. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I: Die katholische Kirche, 2. Auflage (Weimar 1954) 173 A. 5. Anders noch F. Maaßen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, I: Die Rechtssammlungen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, Nachdruck (Graz 1956) 212.

[2]) Über ihn (mit Literaturangaben) LThK IV 750; IV² 1279.

[3]) Lyon 567 und 583, Valence 584 (P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland.* System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland III, Nachdruck, Graz 1959, 540 A. 4). Im 6. Jahrhundert war im Frankenreiche das synodale Leben rege. Zwischen 511 und 614 sind über 30 Reichskonzilien bekannt (K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, I: Das christliche Altertum, 13. Auflage, Paderborn 1952, 239).

[4]) Cum ad iniunctionem gloriosissimi domni Guntramni regis tam pro causis publicis quam pro necessitatibus pauperum in urbe Matiscensi nostra mediocritas convenisset ... (MG LL III, 1 p. 155s.).

[5]) MG LL III, 1 p. 156–160. Die Ausgabe von Sirmond (Paris 1629) und ihr folgend die späteren Ausgaben zählen nur 19 Kanones. Ich benutze davon H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII*, II (Berlin 1839) 242–246. Vgl. auch C. J. von Hefele, *Conciliengeschichte* III, 2. Auflage (Freiburg i. Br. 1877) 36–38; C. J. Hefele-H. Leclercq,

c. 18, dem diese Untersuchung gilt, erscheint in manchen älteren Ausgaben als c. 17, während c. 17 der Ausgabe von Maaßen in diesen älteren Ausgaben mit c. 16 verbunden ist[6]). c. 17 der älteren Ausgaben trägt wie alle übrigen Kanones eine Rubrik[7]); diese ist jedoch nicht ursprünglich und kann deshalb hier unberücksichtigt bleiben.

II.

Der Wortlaut

Der Text des c. 18 lautet nach der Ausgabe von Maaßen[8]): Id etiam pari conventia placuit, ut, quia in universo populo multi pro peccatis esse dicuntur, qui ambitionis instinctu sunt periuriis inretiti, ut, si quis convictus fuerit alios ad falsum testimonium vel periurium adtraxisse aut per quamcumque corruptionem sollecitasse, ipse quidem usque ad exitum non communicet; hii vero, qui ei in periurio consensisse probantur, post ab omni sunt testimonio prohibendi.

Dieser Text unterscheidet sich von dem der älteren Ausgaben vor allem an zwei Stellen. An Stelle von ›pro peccatis esse dicuntur‹ steht in ihnen ›peccatis involuti esse dicuntur‹[9]). Auch Maaßen hält pro peccatis für eine lectio corrupta und schlägt als Emendierung ›propagati, peccatis involuti edd.‹ vor[10]). Die letzten fünf Worte ›et secundum legem infamia notabuntur‹ fehlen in einem der vier Codices, welche Maaßen zur Stelle verglichen hat[11]), und deshalb hält Maaßen sich für berechtigt, sie in den Apparat der Lesarten zu verweisen[12]). Dazu ist ergänzend zu bemerken, daß die Worte ›et secundum legem‹ auch im Cod. Paris. Lat. 1452 (Colb. 449), saec. X[13]), den Maaßen für das erste Konzil von Mâcon nicht herangezogen hat, fehlen[14]).

Ich vermute, daß die Auslassung dieser Worte nicht ursprünglich ist. Es läßt sich m. E. leichter erklären, weshalb sie weggelassen als warum sie zugefügt wurden. Das Motiv der Auslassung dürfte darin gelegen sein, daß das Konzil sich auf die leges berief, um die Meineidigen und falschen Zeugen zu bestrafen. Die Bezugnahme auf das weltliche Recht in einem Konzilsbeschluß störte. Dies deutet auf eine kirchliche Richtung, welche die Autonomie der Kirche und ihre Unabhängigkeit vom Staat scharf betonte. Nun gehörte es zu den Zielen der dann spä-

---

Histoire des conciles III, 1 (Paris 1909) 202–205. Über die Handschriften s. Maaßen, *Geschichte der Quellen* 212. 636. 777. 779. 781; derselbe, MG LL III, 1 p. XII–XVI. Der Text findet sich jetzt in MG LL III, 1 p. 155–161; in den älteren Ausgaben von Mansi IX 931ss.; Hardouin III 450ss.; Bruns II 242ss. zur Verfasserfrage vgl. W. Lippert, *Die Verfasserschaft der Canonen gallischer Concilien des 5. und 7. Jahrhunderts:* Neues Archiv 14 (1889) 36f.

[6]) Vgl. Bruns II 245; wie Maaßen aber Hardouin III 453.

[7]) De his qui alios ad periurium seu falsum testimonium sollicitant et iis qui illis consentiunt (Bruns II 245). Danach handelt der Kanon von denen, die andere zu Meineid oder falschem Zeugnis anstiften, und jenen, die ihnen zustimmen, d.h. wohl auf die Anstiftung eingehen und sich zu den genannten Vergehen verleiten lassen.

[8]) MG LL III, 1 p. 159.

[9]) Vgl. Bruns II 245.

[10]) MG LL III, 1 p. 159 l. 41.

[11]) MG LL III, 1 p. 155. Es ist dies der Cod. Phillippsii 1745, jetzt Berolin. 83 (Jes. 569, Meerm. 578), saec. VII–VIII, der von Maaßen und anderen mehrfach beschrieben worden ist (vgl. MG LL III, 1 p. XIII). Er wird von Maaßen MG LL III, 1 p. 155 als L bezeichnet.

[12]) MG LL III, 1 p. 159 l. 45.

[13]) Bruns II p. VI zu vergleichen mit MG LL III, 1 p. XIII.

[14]) Bruns II 246.

ter in den pseudo-isidorischen Dekretalen ans Licht tretenden Reformbewegung, den Laieneinfluß auf die kirchliche Gesetzgebung zu beseitigen[15]). Im Dienste dieser »Entsäkularisierung« dürfte die erwähnte Auslassung stehen[16]).

III.

Der Inhalt

1. Motiv.

Als Motiv des Beschlusses gibt c. 18 an, daß viele im gesamten Volk in Sünden eingehüllt[17]), nämlich aus berechnender Rücksichtnahme und selbstsüchtigen Absichten in Meineide verstrickt sind[18]). Offenbar bedienten sich Mächtige und Reiche der von ihnen abhängigen oder armer Leute, um sich vor Gericht zu behaupten. Sie nutzten ihre gehobene soziale Stellung aus, um Schwächere auf ihre Seite zu bringen, die sie dann zu Meineid und falscher Aussage verleiteten. Die sozial Unterlegenen gingen auf die Angebote oder Drohungen ein, weil sie sich dadurch die Gunst der Mächtigen und Reichen zu erwerben hofften.

Zu diesem Verständnis des Motivs von c. 18 stimmt das Bild, das wir von der Sittlichkeit im Frankenreiche am Ende des 6. Jahrhunderts im allgemeinen und von der Heilighaltung des Eides im besonderen haben[19]). Die Kirche mußte ihren

---

[15]) Vgl. RE XVI, 3. Auflage, 301 f.; A. M. Stickler, *Historis Iuris Canonici* Latini, I: Historia Fontium (Turin 1950) 122. Es ist bekannt, daß Pseudo-Isidor nirgends ausdrücklich angibt, daß er Texte des römischen Rechts bietet (vgl. C. G. Mor, *La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei secoli IX–XI in Italia e oltr' Alpe:* Acta congressus iuridici internationalis II, Rom 1935, 296). Bekannt ist auch das Vorgehen Burchards von Worms, der Texte des römischen Rechts regelmäßig unter eine erfundene Überschrift stellt, die sie im allgemeinen alten Konzilien zuweist (Mor, La recezione 299; P. Fournier, *Le ›Décret‹ de Burchard de Worms.* Ses caractères, son influence: Revue d'histoire ecclésiastique 12, 1911, 460).

[16]) Es ist bemerkenswert, daß das erste Konzil von Mâcon im Cod. Phillipps. 1745 (Jes. 569, Meerm. 578) von anderer Hand als die übrigen gallischen Konzilien geschrieben ist (F. Maaßen, *Bibliotheca Latina juris canonici manuscripta*, I: Die Canonensammlungen vor Pseudo-Isidor: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe, 56, 1867, 176). Im Cod. Berol. 435 (Hamilton 132) aus dem Ende des 8. Jahrhunderts sind die zwei Konzilien von Mâcon von merovingischer Hand geschrieben (P. Hinschius, *Die kanonistischen Handschriften der Hamiltonschen Sammlung im Kupferstich-Kabinett des königlichen Museums zu Berlin:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 6, 1883, 211). Der Teil der Handschrift, der die gallischen und spanischen Konzilien aufweist, entspricht der Sammlung des Codex von Saint Amand und stimmt hinsichtlich der gallischen Konzilien völlig mit diesen überein (ebenda 221, 234). Die Sammlung von Saint Amand benutzt wieder für die gallischen Konzilien eine mit der Handschrift von Beauvais gemeinschaftliche Quelle (Maaßen, *Geschichte der Quellen* 782, 779). Diese älteste Sammlung gallischer Konzilien reicht bis in den Beginn der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurück.

[17]) quia in universo populo multi pro peccatis esse dicuntur(?).

[18]) qui ambitionis instinctu sunt periuriis inretiti.

[19]) Es herrschten weithin Roheit der Sitten, Aberglaube und Fortdauer heidnischer Gebräuche. Insbesondere Herrscherhaus und Adel befleckten sich mit Untaten aller Art. Der Tiefstand der Sitten wurde im letzten Viertel des 6. Jh. und am Anfang des 7. Jh. erreicht (Bihlmeyer-Tüchle I 238; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 7. Auflage, Berlin-Leipzig 1952, 168), also in einer Zeit, in welche das Konzil zu Mâcon vom Jahre 583 fällt. Es hatte sich im Frankenreich mit der Sittenlosigkeit einer altersschwachen, überfeinerten Kultur die Wildheit und Kraft der Germanen verbunden, so daß »die nächste Folge der Vereinigung der Völker unter einer Staatsgewalt nur ein Austausch ihrer Laster zu sein schien« (E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II: Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger, Straßburg 1878, 449 f.). In dem allgemeinen Kampf um die derben Genüsse des Lebens, der das 6. Jh. im Frankenreich kennzeichnet, hatte der Gedanke der Treue und Heiligkeit des Eides keine

Einfluß aufbieten, um die Heiligkeit des Eides aufrecht zu erhalten und der mächtigen Verführung zum Meineid, die durch das deutsche Beweisrecht mit seinem Reinigungseid geboten war, entgegen zu arbeiten[20]).

2. Rechtsgrund des konziliären Eingreifens.

Die Bestimmung des c. 18 bezieht sich auf jede Anstiftung zu Meineid oder falschem Zeugnis bzw. auf jeden geleisteten Meineid oder jedes abgelegte falsche Zeugnis ohne Unterschied und ohne Rücksicht darauf, im Hinblick auf welches Gericht die Anstiftung erfolgte oder vor welchem Gericht die Tat selbst geschah. Dies ergibt sich einmal aus dem Zweck, zu dem das Konzil einberufen wurde, nämlich öffentliche Angelegenheiten zu ordnen; dazu gehören die Zeugnisleistung und die Eidesablegung. Sodann gibt das Konzil mit der Bezeichnung der periuria als peccata zu verstehen, daß an diesen crimina des falschen Zeugnisses bzw. des Meineides und der Anstiftung dazu die Sünde, die Übertretung des göttlichen Gebotes der Wahrhaftigkeit bzw. die sakrilegische Anrufung des göttlichen Namens bestraft werden soll. Damit steht c. 18 des Konzils zu Mâcon im Einklang mit den allgemeinen Verhältnissen zwischen Staat und Kirche im fränkischen Reiche und namentlich im Reiche Guntrams[21]) und entspricht ähnlichen konziliären Bestimmungen der Zeit[22]).

Macht über die Gemüter. »Kein Vorwurf gegen die Franken ist häufiger als der der Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit . . . Daß man einen klugen Mann durch Meineide betrügen müsse, erscheint wie eine sprichwörtliche Rede« (Hauck I 169). Der Klerus machte davon keine Ausnahme (Hauck I 200f.).

[20]) Loening II 500. Die falsitas ist nach Cc. Aurelianense a. 538 c. 9 (8) ein crimen capitale (MG LL III, 1 p. 76; vgl. Loening II 500 A. 2). Cc. Epaonense a. 517 c. 13 erklärt das falsche Zeugnis zum crimen capitale (MG LL III, 1 p. 22), für welches Cc. Aurelianense a. 511 c. 9 (MG LL III, 1 p. 5) gegen Kleriker (Priester und Diakone) Verlust des Amtes und der kirchlichen Gemeinschaft festgesetzt hatte (vgl. Hinschius IV 807 A. 1). Cc. Aurelianense a. 538 c. 9 (8) bestraft des meineidigen Kleriker mit einer Exkommunikation von zwei Jahren (MG LL III, 1 p. 76; vgl. Hinschius IV 834 A. 9).

[21]) Im fränkischen Reich galt der Grundsatz des römischen Rechts, daß alle auf die Religion bezüglichen Sachen von dem Bischof entschieden werden sollten (CT 16, 11, 1: 399), in strenger Weise (Loening II 505ff.). Die fränkischen Könige betrachteten die Macht der Kirche ohne Mißtrauen; es kam ihnen nicht in den Sinn, ihr Ansehen mindern oder ihre Bedeutung herabdrücken zu wollen. Sie haben die moralische Autorität des Episkopats in weitestem Umfang anerkannt und alle Ehren, über die sie verfügten, auf ihn gehäuft (Hauck I 136). König Guntram, in dessen lange Regierungszeit das Konzil zu Mâcon vom Jahre 583 fällt, war es, der die Bischöfe aufforderte, Hand in Hand mit den weltlichen Beamten, welche das Recht aufrecht zu erhalten und zu schützen haben, durch die ihnen zu Gebote stehenden kirchlichen Mittel auf das Volk zu wirken, den Verbrechen entgegenzuarbeiten und die Sicherung der Rechtsordnung herbeizuführen (Loening II 268; Edikt Guntrams vom Jahre 585: MG LL II, 1, ed. A. Boretius, Hannover 1883, 11s.: Enimvero quicunque sacerdotum aut secularium intentione mortifera perdurantes crebrius admoniti emendare neglexerint, iuxta quod conditiones causarum aut excessus personarum exegerint, alios canonica severitas corrigat, alios legalis poena percellat).

[22]) Das Cc. Turonense a. 567 c. 27 (26) bedrohte die Beamten und großen Grundbesitzer, welche die Armen bedrücken, wenn sie sich auf bischöfliche Mahnung hin nicht bessern, mit der Exkommunikation (MG LL III, 1 p. 135; vgl. Loening II 269 A. 1; 452 A. 6). Das Cc. Lugdunense a. 567 oder 570 c. 3 drohte jenen den Kirchenbann an, welche Menschen widerrechtlich gefangennehmen und festhalten und dem Befehl des Königs, sie in Freiheit zu setzen, nicht nachkommen; die Strafe bleibt so lange bestehen, bis die Gefangenen nach Hause entlassen werden (MG LL III, 1 p. 140; vgl. Loening II 452 A. 6). Das Cc. Matisconense a. 585 c. 14 bedrohte die Großen des Reiches und die Günstlinge des Königs mit dem Anathem, die durch Gewalt oder Betrug den Armen um sein Gut bringen und so gegen die Bestimmungen der alten Väter und Könige handelten und kirchliche Kanones und weltliche Gesetze mißachteten (MG LL III, 1 p. 170; vgl. Loening II 452). Es ist ein Kennzeichen der fränkischen Konzilien, daß sie im Interesse

Der Rechtsgrund des konziliären Eingreifens gegen Meineid und falsches Zeugnis ist also die Hoheit der Kirche über die Sünden. Die Kirche straft die äußeren und öffentlich bekannt gewordenen Sünden mit ihren Mitteln, der Staat straft die Verbrechen, welche die staatliche Ordnung berühren, mit seinen Mitteln[23]). In seinem Edikt vom Jahre 614 wird König Chlotar II. dann erklären, daß die Kirche auch einen im weltlichen Gericht überführten Verbrecher nicht ohne kirchliche Strafe lassen soll, daß die Bischöfe der vom weltlichen Gericht verhängten Strafe die kirchliche Disziplinarstrafe folgen lassen[24]). So ist das Vorgehen des Konzils zu Mâcon nicht ungewöhnlich, sondern hält sich im Rahmen des geltenden Staatskirchenrechts des fränkischen Reiches.

3. Die Anstiftungshandlung.

Wer überführt wird, andere zu falschem Zeugnis oder Meineid angestiftet oder irgendwie durch Bestechung verleitet zu haben, ist bis zum Lebensende von der Kommunion ausgeschlossen. Die Anstiftungshandlung besteht in der Verleitung zur Tat. Die Verleitung kann auf jede Art, durch gütliches Zureden oder unter Verwendung von Druckmitteln (attraxisse) sowie durch Anbieten, Versprechen oder Hingeben von Geschenken oder Vorteilen (quacumque corruptione sollicitasse), so vielgestaltig die Bestechung auftritt, erfolgen.

Die Strafe dieser Anstiftungshandlung ist der Ausschluß von der Kommunion bis zum Lebensende. Darin ist eingeschlossen, daß am Lebensende, auf dem Sterbebett, die Wegzehrung gewährt wird[25]). Zwischen der Verleitung zu falschem Zeugnis und zu Meineid wird kein Unterschied gemacht; in beiden Fällen ist die Strafe lebenslängliche Exkommunikation. Ebensowenig spielt die Weise der Anstiftung für die Bestrafung eine Rolle.

---

der kleinbäuerlichen, ärmeren und geringeren Bevölkerung gewisse häufig vorkommende Bedrückungen derselben seitens der Mächtigen und der weltlichen Beamten durch Bedrohung mit kirchlichen Strafen als kirchliche Strafvergehen charakterisieren (Hinschius IV 831 und A. 1). Wie schon die früheren Konzilien, so bedrohen auch die fränkischen Konzilien die Sünden der alten Trias Abfall vom Glauben, Mord und Fleischesvergehen mit Strafe (Hinschius IV 830). Aber gerade unser Cc. Matisconense a. 583 geht mit der Erweiterung auf andere Vergehen voran. Dies gilt neben c. 18 insbesondere für c. 19 (MG LL III, 1 p. 159 s.), wo die strengsten Strafen für die Anklage von Unschuldigen festgesetzt werden. Auch hier nimmt das Konzil es als selbstverständliches Recht in Anspruch, die falsche Anklage vor allen, auch den weltlichen Gerichten (qui innocentes aut principi aut iudicebus accusare convicti fuerint) an Geistlichen und Laien (si vero secularis communione privabitur) zu strafen.

[23]) Der Meineid zählte nach germanischer Volksanschauung zu den Meinwerken, wurde jedoch, weil man in älterer Zeit die Bestrafung in erster Linie von den Wirkungen des Fluches erwartete, die der Schwörende für den Fall der Unwahrheit auf sich herabrief, und weil es der Staatsgewalt bei der Bemessung der Strafe zuerst auf das Verhältnis des Friedensbruches zur öffentlichen Ordnung ankam, verhältnismäßig milde gestraft. Die volksrechtlichen Strafen in den für das älteste Recht maßgebenden Quellen sind Geldbußen. Die Strafe des falschen Zeugnisses ist Meineidstrafe nach jenen Rechten, nach denen das Zeugnis erst mit dem Eide gegeben ist (H. Brunner-C. Frh. von Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte* II, Nachdruck, Berlin 1958, 876 f. 878).

[24]) Infolge der Bestrafung durch das weltliche und das geistliche Gericht konnte es also zu einer doppelten Bestrafung kommen. Vgl. MG LL II, 1 p. 21; Loening II 528.

[25]) Vgl. Cc. Aurelian. a. 538 c. 19 (16): a communione ecclesiastica usque ad exitum repellatur, viaticum tantum ei in infirmitatis periculo reservato (MG LL III, 1 p. 79); c. 28 (25): viatico concesso usque ad exitum excommunicatione plectatur (MG LL III, 1 p. 81); Cc. Matiscon. a. 583 c. 12: quamdiu episcopo loci ipsius visum fuerit, a communionis gratia suspendantur, ita tamen, ut propter infirmitatem aut subitaneum transitum viaticum illis miserationis intuitu non negetur (MG LL III, 1 p. 158).

4. Das Verbrechen des Meineids.

Jene, von denen bewiesen wird, daß sie auf die Anstiftung zum Meineid eingegangen sind, die also gerichtsförmlich als Meineidige erwiesen werden, sind zeugnisunfähig und unterliegen der Infamie. Es ist hier nur die Rede von der Zustimmung zum Meineid, nicht von der Zustimmung zum falschen Zeugnis. Indes dürfte sich aus dem Zusammenhang[26]) und der Eigenart des fränkischen Gerichtsverfahrens[27]) ergeben, daß das Verbrechen des falschen Zeugnisses nicht anders als jenes des Meineides bestraft werden sollte.

Den Täter treffen zwei Strafen: der Verlust der Zeugnisfähigkeit und die Infamie[28]). Wenn gegen den Anstifter zum Meineid die schwerste Kirchenstrafe, die Exkommunikation, gegen den Meineidigen selbst nur Zeugnisunfähigkeit und Infamie verhängt werden, so ist diese Abstufung darin begründet, daß die Wurzel des Lasters in dem Treiben der anstiftenden Großen zu suchen war, deren Einfluß oder Druck die sozial und wirtschaftlich schlechter gestellten Personen nur zu leicht erlagen.

IV.

Secundum legem infamia notabuntur

1. Secundum legem.

c. 18 beruft sich für die Bestrafung der Meineidigen mit der Infamie auf die lex: secundum legem infamia notabuntur. In der Regel verstehen die fränkischen Konzilien der merovingischen Epoche unter lex die für die Kirche geltende lex Romana[29]).

[26]) Bei der Beschreibung der Anstiftungshandlung ist von beiden Vergehen die Rede. Wird die Anstiftung zu beiden Handlungen als gleich schlimm betrachtet und mit gleicher Strafe bedroht, dann wird von den Handlungen des Angestifteten nicht die eine strafbar und die andere straflos sein können; vielmehr werden beide strafbar, und zwar in gleicher Weise strafbar sein müssen. Daß bei der Strafdrohung für den Angestifteten nur von periurium die Rede ist, erklärt sich wohl als Abkürzung oder Flüchtigkeit. Dieses Verständnis wird auch durch die Begründung des Gesetzes nahegelegt, die ebenfalls nur von periuria spricht (vgl. auch die Rubrik). – In erster Linie sind wohl in dem Anstifter die Partei, in den Angestifteten die Zeugen zu erblicken (vgl. F. Beyerle, *Die süddeutschen Leges und die merovingische Gesetzgebung:* Volksrechtliche Studien II: ZSavRG, Germ. Abt. 49, 1929, 367).

[27]) Das Mittel, durch das der zum Beweise kommende Beklagte den Klagvorwurf entkräften kann, ist regelmäßig der Eid mit Eidhelfern oder ohne Helfer. Es kann auch sein, daß der Beklagte mit Zeugen beweist (vgl. Brunner-Schwerin II 505f. 512ff. 528ff.; H. Mitteis-H. Lieberich, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 4. Auflage, München-Berlin 1956, 28f. 67f.).

[28]) Die Meineidigen werden nicht ohne weiteres infam, sondern erst nach einer gerichtlichen Verurteilung wegen Meineides. Darauf deuten das Erfordernis des vorgängigen Beweises (probantur) und das futurische notabuntur.

[29]) Dieser Ausdruck findet sich in Cc. Aurelianense a. 511 c. 1 (MG LL III, 1 p. 2) und Cc. Turonense a. 567 c. 21 (20) (MG LL III, 1 p. 129). Die Kirche als die Gesamtheit der einzelnen Gemeinschaften und Anstalten war mit dem römischen Recht aus dem römischen Reich in die neugegründeten Reiche der Westgoten, Burgunder und Franken herübergetreten. Die Eroberer und neuen Herren fanden die Kirche vor, deren Verhältnisse durch das römische Recht normiert wurden, soweit sie überhaupt einer rechtlichen Ordnung fähig und bedürftig waren. So wenig den Römern, die Untertanen der germanischen Staaten geworden waren, das römische Recht entzogen wurde, so wenig konnte für die Kirche ein solcher Wandel eintreten. Die ganze rechtliche Existenz der Kirche wurzelte im römischen Recht, eine Aufhebung desselben wäre der Vernichtung der rechtlichen Existenz der Kirche gleichgekommen (Loening II 284f.). Bereits das erste Konzil von Orléans, das von Chlodwig veranstaltete erste Reichskonzil, lehnte sich in seinen Bestimmungen über das Asylrecht cc. 1–3 (MG LL III, 1 p. 2ss.) an das römische Recht

Die Kirche selbst beruft sich auf das römische Recht und erkennt es als ihr Recht an[30]).

an (CT 9,45,4 = LRV CT 9,34,1; vgl. K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, 267. 287 A. 175). Der Grundsatz, daß die Kirche als die Gesamtheit der einzelnen kirchlichen Anstalten nach römischem Recht lebe, blieb im fränkischen Reiche bis in das Mittelalter im allgemeinen in unbestrittener Geltung; »ecclesia vivit lege Romana«, erklärt die Lex Ribuaria 61 (58), 1 (MG LL III, 2 p. 109).

[30]) Cc. Aurelian. a. 549 c. 7: Widerruf der Freilassung von Sklaven ist nur zulässig in den vom römischen Recht vorgesehenen Fällen (praeter eas culpas, pro quibus leges collatas servis revocari iusserunt libertates: LRV CT 4,10,1: MG LL III, 1 p. 103; vgl. Loening II 232; Halban II 350 A. 6); Cc. Turon. a. 567 c. 21 (20): niemand darf eine gottgeweihte Jungfrau rauben, umwerben oder zum Weibe nehmen, quia etiam lex Romana constituit: Quicumque sacratam Deo virginem vel viduam fortasse rapuerit, si postea eis de iunctione convenerit, capitis sententiam feriantur (LRV CT 9, 20, 1 int.; 9, 20, 2); item: Si quis, non dicam rapere, sed adtemptare matrimonii iungendi causa sacratas virgines vel viduas ausus fuerit, capitis sententiam feriatur (LRV CT 9,20,2); cum etiam in chronicis habeatur de virginibus gentilium tempore, quae se Vestae sacraverant, postmisso proposito et corrupta virginali gratia legale sententia vivas in terra fuisse defossas . . . Nos vero, quos lex perimi iubet, si cupiunt audire praeconem, volumus, ut convertantur et vivant . . . cum non solum domni gloriosae memoriae Childebertus et Chlotcharius reges constitutionem legum de hac re custodierint et servaverint, quam nunc domnus Charibertus rex successor eorum praecepto suo roboravit, ut nullus ullam nec puellam nec viduam absque parentum voluntatem trahere aut accipere praesumat (MG LL III, 1 p. 129s.); c. 22 (21): Verbot des Inzestes: Itemque ait sacra sententia legum, que in hac explanatione omni homine, tam docto quam indocto, aperta est, ut quisque illi aut sororis aut fratris filiam aut certe gradu consubrinam aut certe fratres uxorem sceleratis sibi nuptiis iunxerit, huic poenae subiaceat, ut de tali consortio separetur, et reliqua (LRV CT 3,12,2 int.) (MG LL III, 1 p. 132; vgl. J. Freisen, *Geschichte des kanonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur*, 2. Auflage, Tübingen 1893, 387). Item alia: Quaecumque mulier sororis suae maritum post illius mortem acceperit vel, si quis ex viris mortua uxori sororem eius aliis nuptiis sibi coniunxerit, noverit tali consortio se esse notabilem (LRV CT 3,12,3 int.) (MG LL III, 1 p. 132). Mit dieser Bestimmung des Cc. Turon. a. 567 scheint die Infamie für Inzest rezipiert worden zu sein. Cc. Matisc. a. 583 c. 16: christliche Sklaven in der Sklaverei von Juden: Et licet, quid de Christianis, qui aut captivitatis incursu aut quibuscumque fraudibus Iudaeorum servitio inplicantur, debeat observari, non solum canonicis statutis, sed et legum beneficio iam pridem fuerit constitutum (wohl LRV CT 16,4, so A. von Wretschko, *De usu Breviarii Alariciani forensi et scholastico per Hispaniam, Galliam, Italiam regionesque vicinas:* Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, I, 1: Berlin 1954, CCCXVI; C. 1,10, so Conrat, *Geschichte* I 8 A. 2) (MG LL III, 1 p. 159); c. 17: Illud etiam specialiter sancientes, quod si quis Iudaeus Christianum mancipium ad errorem Iudaicum convictus fuerit persuasisse, et ipsum mancipium careat et legali damnatione (vgl. CT 16,8,19; 16,8,22; 16,8,26) plectatur (MG LL III, 1 p. 159; vgl. Cc. Aurelian. a. 541 c. 31: MG LL III, 1 p. 94 und Hinschius IV 846 A. 1). Cc. Matisc. a. 585 c. 8: Asylrecht: Si enim mundani principes suis legibus (vgl. C 1,25; CT 9,44,1) censuerunt, ut, quicumque ad eorum statuas fugeret, inlesus habeatur, quanto magis hi permanere debeant indemnati, qui patrocinia inmortalis regni adepti sunt celestis? (MG LL III, 1 p. 168); c. 9: Licet reverendissime canones atque sacratissime leges (sc. LRV CT 16,1,2 und int.; s. auch C. 1,4,9; vgl. Loening II 520. 521 A. 1) de episcopali audientia in ipso pene Christianitatis principio sententiam protulerint . . . (MG LL III, 1 p. 168); c. 14: Beraubung Armer: calcatis canonibus et legibus und secundum canonum atque legum tenore (LRV CT 4,20,2 nach Wretschko p. CCCXVI; vgl. Hinschius IV 831 A. 1); c. 17: Öffnen von Gräbern, um Tote daraufzulegen, und Benutzen fremder Grabstätten zur Beerdigung ohne Erlaubnis von deren Herren: Ideoque statuimus, ut nullus deinceps hoc peragat. Quod si factum fuerit, secundum legum auctoritatem (vgl. I. 2,1,9) superimposita corpora de eisdem tumulis reiactentur (MG LL III, 1 p. 171); c. 18: Verbot inzestuöser Ehen: Incestam copulationem, in qua nec coniux nec nuptiae recte appellare leges (vgl. I. 1,10,2; LRV CT 3,12,3; Epit. Gai 4,8) sanxerunt, catholica omnino detestatur atque abominatur ecclesia (MG LL III, 1 p. 171; vgl. Cc. Lugdun. a. 583 c. 4: MG LL III, 1 p. 154; Cc. Turon. a. 567 c. 22: MG LL III, 1 p. 131ss.). Nach c. 2 des 2. Konzils zu Lyon vom Jahre 567 oder 570 verfällt dem Kirchenbann, wer ein Testament oder eine Schenkung eines Geistlichen zugunsten der Kirche anficht, selbst wenn die Zuwendung nach weltlichem Recht wirksam ist (etiamsi quorumcunque religiosorum voluntas aut necessitate aut simplicitate aliquid a legum secularium ordine visa fuerit discrepare: MG LL III, 1 p. 140; vgl. Loening II 454 A. 1). In c. 25 des 3. Konzils von Orléans vom Jahre 538 ist von der Beachtung

Das römische Recht stellt für die Kirche eine Autorität dar[31]).

So sind die Worte ›secundum legem‹ in c. 18 der Synode zu Mâcon Ausdruck der Tatsache, daß die fränkische Kirche der Merovingerzeit nach römischem Recht lebte[32].

2. Infamia notabuntur.

Nach dem für die Kirche eine Autorität bildenden römischen Recht werden – nach c. 18 des Konzils zu Mâcon – die Meineidigen und wohl auch die falschen Zeugen infam.

a) An den Meineid haben die Römer weder in der heidnischen noch in der christlichen Zeit staatliche Strafen geknüpft, von gewissen Sonderfällen abgesehen[33]).

b) Anders steht es mit dem falschen Zeugnis. Dieses wurde streng bestraft[34]) und dürfte auch Infamie nach sich gezogen haben[35]).

---

des römischen Rechtes bei der Verfügung zu frommen Zwecken von Todes wegen die Rede (qui oblationes defunctorum legaliter dimissas quolibet ordine adsignare tardaverint vel retinere praesumpserint: MG LL III, 1 p. 81). Materielle Anwendung römischen Rechts liegt in c. 11 des 2. Konzils zu Orléans vom Jahre 533 vor (LRV PS 2,20,4 int.; vgl. Freisen 780. 781) (MG LL III, 1 p. 63).

[31]) Dies ergibt sich aus mehreren Anzeichen. Die lex Romana wird unmittelbar neben, wenn auch hinter die canones ecclesiastici gestellt (Cc. Aurel. a. 511 c. 1: MG LL III, 1 p. 2). In einem Falle folgt sie unmittelbar auf Stellen der Heiligen Schrift (Cc. Turon. a. 567 c. 22: MG LL III, 1 p. 132; Lev 18,5–18.20; Dt 27,15–20.22–24). Die Stimme des römischen Rechts ist geheiligt (Cc. Turon. a. 567 c. 22: sacra sententia legum: MG LL III, 1 p. 132; Cc. Matisc. a. 585 c. 9: sacratissime leges: MG LL III, 1 p. 168). Schwerwiegende Maßnahmen, welche kirchliche Versammlungen anordnen, werden durch die legum auctoritas gedeckt (Cc. Matisc. a. 585 c. 17: MG LL III, 1 p. 171).

[32]) Vgl. dazu noch A. von Halban, *Das römische Recht in den germanischen Volksstaaten.* Ein Beitrag zur deutschen Rechtsgeschichte, II (Breslau 1901) 302f. Wretschko p. CCCXV schreibt: Episcopi, quatenus in iudiciis ecclesiasticis iurisdictionem quandam de clericis et laicis exercebant, praeter statuta canonum praesertim legem Romanam adhibebant. Vom Breviarium Alaricianum bzw. seiner interpretatio sagen die Väter des Konzils von Tours aus dem Jahre 567, daß sie jedermann verständlich seien (Cc. Turon. a. 567 c. 22: MG LL III, 1 p. 132). Vgl. M. Conrat, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter*, I (Leipzig 1891) 7 sowie H. von Schubert, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs* (München-Berlin 1912), 158.

[33]) Auf der Bereicherung durch Meineid stand die Infamie (lex Iulia municipalis Z. 111; D. 3,2,13,8). Cicero (leg. II 9,22) bemerkt, daß den Meineidigen die zensorische Rüge trifft (periurii poena, divina exitium, humana dedecus). Vgl. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Neudruck: Graz 1955) 681; Pauly-Wissowa RE XV,1 = 29 (1931) 354. Nur auf Sonderfälle wird sich C. 6,40,2,2 (531) ›per leges, quae periuria puniunt‹ beziehen (freundlicher Hinweis von Max Kaser). Ein griechisches Reskript (C. 4,20,13) bedroht den Meineid vor Gericht neben der göttlichen Strafe mit einer Anklage wegen falsum.

[34]) Zunächst wurde die Bestechung eines Zeugen oder die Annahme der Bestechung für Leistung eines falschen oder Unterlassung eines wahrhaften Zeugnisses bestraft (PS 5,25,2; D. 47,13,2; 48,10,1,2). Später ist das wider besseres Wissen abgelegte falsche Zeugnis schlechthin unter die lex Cornelia gezogen worden (Paul. coll. 8,2,1; PS 5,15,5 = Paul. coll. 8,3,1 = D. 22,5,16; Ed. Th. 42; C. 4,20,13). Vgl. Mommsen 675; Pauly-Wissowa RE V A 1 Sp. 1053; 1061; M. Kaser, *Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen:* ZSavRG, Rom. Abt. 73 (1956) 220–278, hier 243 A. 102. Nach der lex Cornelia de sicariis et veneficis wird der falsche Zeuge im Kapitalprozeß gleich dem Mörder bestraft (PS 5,23,1 = coll. 8,4,1; D. 48,8,1,1). Vgl. Mommsen 635.

[35]) Nach Kaser 243 ist anzunehmen, daß die Quästionengesetze, unter diesen vor allem solche, die eine andere als die Kapitalstrafe androhen, und die sie ergänzenden weiteren Rechtsquellen regelmäßig an die Verurteilung auch die Postulationsbeschränkung geknüpft haben. Zu diesen Gesetzen gehört möglicherweise die lex Cornelia de falsis, sofern sie oder eine ihrer Fortentwicklungen durch die SC für einzelne oder alle Tatbestände, sei es allein oder neben anderen

Vielleicht hat das Konzil die Infamie von dem falschen Zeugnis auf den Meineid übertragen. Das westgotische Recht straft beide Vergehen mit Infamie[36]). Ob von daher eine – zeitlich an sich mögliche – Beeinflussung erfolgt ist, läßt sich schwer sagen[37]). Jedenfalls waren die Väter des Konzils von Mâcon der Ansicht, daß das römische Recht die Vergehen des Meineids und des falschen Zeugnisses mit Infamie bestraft. Welche Quellen des römischen Rechts berücksichtigt sind, kann ich nicht entscheiden[38]).

3. Die Bedeutung der Berufung auf das römische Recht.

Das Konzil zu Mâcon aus dem Jahre 583 verweist mit den Worten ›secundum legem infamia notabuntur‹ auf eine Strafsanktion des römischen Rechts. Der Verweis besagt nicht, daß hier auf eine von der staatlichen Rechtsprechung für die nach römischem Recht lebende Bevölkerung zu verhängende weltliche Strafe

---

Strafen, bestimmte Infamiefolgen mit Einschluß der Postulationsbeschränkung angeordnet hat. Am deutlichsten spricht D. 3,2,21. – Nach der lex Iulia de vi publica et privata (D. 22,5,3,5; Ulp. coll. 9,2,2) sind die wegen Prozeßbestechung Verurteilten vom Prozeßzeugnis ausgeschlossen. Vgl. Kaser 261.

[36]) Für den Meineid siehe LV 2,4,14 Ant. (dazu K. Zeumer, *Geschichte der westgothischen Gesetzgebung* II: Neues Archiv 24, 1899, 108). Dieses Gesetz geht jedoch auf ein älteres Gesetz zurück. – Für das falsche Zeugnis siehe LV 2,4,1 Chind. (vgl. Zeumer II 99); LV 2,4,2 Ant. (vgl. Zeumer II 99f.); LV 2,4,6 Chind. (vgl. Zeumer II 103).

[37]) Das westgotische Recht – sowohl das, was von dem Arianer Eurich für seine arianischen Germanen, als das, was von dem Arianer Alarich für seine katholischen Römer aufgezeichnet war – wirkte auf die Rechtsentwicklung im fränkischen Reiche bereits in den letzten Jahren Chlodwigs in hervorragendem Umfange und mit maßgebender Bedeutung ein, in denselben Jahren, da Chlodwig die Fundamente seiner Einheitskirche für Germanen und Römer legte (von Schubert 175).

[38]) Beherrschend war im fränkischen Reich die Stellung des Breviars. Hier, wo ihm der gesetzliche Charakter fehlte und überdies der Makel arianischer Provenienz anhaftete, feierte diese Kompilation ihre größten Triumphe (Halban II 324). An Quellen römischen Rechtes vor dem Breviar wurden die Fragmenta Vaticana, die Consultatio veteris cuiusdam iurisconsulti und die Tituli ex corpore Ulpiani, in den Appendices zum Brevier und in den Interpolationen die Sentenzen des Paulus benutzt (II 325f.). Wenn auch die Kenntnis des Quellenkreises, welcher der LRV zugrunde lag, gering anzuschlagen ist, so waren doch diese Quellen offenbar in Gallien sehr verbreitet und erfreuten sich großer Autorität, die ihnen trotz des Breviars den Fortbestand sicherte. Für kirchliche Zwecke wurden sie jedenfalls teilweise ausgenützt (II 328). Bei dem Breviar legte man mehr Gewicht auf die Interpretation als auf den Text und fertigte Auszüge an (II 328ff.). In der Kirche tritt besonders die Benützung des vorjustinianischen Kaiserrechts hervor. Die Kirche mochte die vielen außerhalb des Breviars liegenden Konstitutionen nicht entbehren. Es mußte der Gedanke naheliegen, aus der römischen Vergangenheit möglichst viel Günstiges zu retten und zu diesem Zweck selbst solche Gesetze, die in den Konstitutionensammlungen nicht vorkamen, z.B. posttheodosianische Novellen, heranzuziehen (II 349). Hervorragende Bedeutung haben hier die sog. Sirmondschen Konstitutionen (II 349). Auch die Kirche benutzte den vollständigen Codex Theodosianus wenig, und zwar durchwegs nur das 16. Buch, dessen Inhalt für sie wichtig war (II 350). Für die Kirche war das Breviar mit dem vermehrten 16. Buch die geläufigste Quelle des römischen Rechts. Bei der Benützung des Breviars verfällt man auch in der Kirche in die Überschätzung der Interpretation zu Ungunsten des Textes und in die Neigung zur Epitomierung (II 350f.). Justinianisches Recht liegt dem fränkischen Reich im allgemeinen, mit Ausnahme der ehemaligen burgundischen Gebiete, bis in das 11. Jahrhundert hinein fern (II 341). In den ehemaligen burgundischen Gebieten war justinianisches Recht bekannt, gelangte aber zu keiner weiteren Verbreitung (II 342). Bemerkenswert ist hier die sog. Gaudenzische Sammlung, die eine eigentümliche Verbindung des westgotischen Rechtes mit dem des Breviars und mit justinianischem Rechte aufweist (II 343). Sie stammt aus dem gleichen Raum, in dem die beiden Konzilien von Mâcon abgehalten wurden, die justianisches Recht kennen (II 353; nach Conrat, *Geschichte* I 7f. vielleicht das römische Recht vor dem Breviar). Auch spätere fränkische Synoden wenden ab und zu justinianisches Recht an (II 354). Dennoch ist die Verbreitung desselben in der fränkischen Kirche gering gewesen (II 355).

hingewiesen werden soll. Denn c. 18 will nicht bloß Recht für die im Frankenreich lebenden Römer, sondern für alle Glieder der Kirche schaffen[39]). Für die germanischen Stämme kam das römische Recht als staatliche Rechtsordnung nicht in Frage; sie lebten nach ihren eigenen Stammesrechten. Das Konzil erwähnt die römisch-rechtliche Bestimmung also nicht als Teil der für einen Teil der Bevölkerung geltenden staatlichen Rechtsordnung, sondern als kirchliche Satzung. Nur als solche konnte sie für Römer und Germanen Geltung beanspruchen. Dies ist aber dann ein Zeichen, daß die Kirche sich die römische Bestimmung zu eigen gemacht hat. Sie hat sie rezipiert in ihr Recht als für ihre Angehörigen – ohne Rücksicht auf deren Stammeszugehörigkeit – geltendes Recht; ihr Recht war allgemein anwendbar[40]). Es handelt sich mithin hier um eines jener römischen Gesetze, die einmal Hinkmar von Reims als ›leges, quas ecclesia recepit et venerabiliter comprobat'[41]) oder als ›leges, quas servat ecclesia‹[42]) bezeichnen wird, ›quibus una cum sacris canonibus sancta moderatur ecclesia‹[43]).

Die Übernahme einer so scharfen Waffe, wie es die römische Infamie war, in das Strafmittelsystem der fränkischen Kirche mußte in einer Zeit, da die bisherigen kirchlichen Zuchtmittel nicht imstande waren, die Herrschaft der wilden Leidenschaften zu brechen[44]), besonders wünschenswert und dringend erscheinen. Vor allem war sie geeignet, gegen die Vergehen des Meineides und des falschen Zeugnisses, die nach dem Rechtsbewußtsein aller Zeiten den Täter ehrlos machen, angewandt zu werden.

Die Kirche macht in dieser Art ihres Vorgehens von dem ihr zustehenden Gesetzgebungsrecht in den eigenen Angelegenheiten Gebrauch. Sie unterstellt ihre Angehörigen der Rechtsordnung, der sie selbst untersteht, nämlich dem römischen Recht. Indem das ursprünglich staatliche römische Recht und mit ihm die Infamie zum Recht und zur Infamie der Kirche wurden, entfalteten das eine wie die andere grundsätzlich nur in der Kirche Wirkungen, die Infamie vor allem hinsichtlich der Anklage- und Zeugnisfähigkeit vor dem kirchlichen Gericht. Sollte die von der Kirche für ihre Angehörigen angedrohte Strafe der Infamie auch vor dem staatlichen Gericht wirksam sein, worauf es doch angesichts der in der Begründung des Gesetzes berührten schlimmen Lage ankam, dann bedurfte die Kirche dazu der Anerkennung und Mithilfe des Staates[45]). Diese Zustimmung des Staates liegt nun

---

[39]) Vgl. die allgemeinen Wendungen ›in universo populo; quis; alios‹.

[40]) Vgl. Mor, *La recezione* 286. Die verschiedenen Bestandteile der Bevölkerung des fränkischen Reiches wuchsen übrigens dank der grundsätzlich gleichen Behandlung der Romanen durch die fränkischen Eroberer rasch zu einer Nation zusammen; auf seiten der Franken ist keine Feindseligkeit, sondern Aufnahmebereitschaft gegenüber der römischen Kultur und insbesondere dem römischen Recht festzustellen (Hauck I 159ff. 162f.)

[41]) PL 125, 1048.

[42]) PL 125, 1062.

[43]) PL 125, 1010; vgl. 125, 1045. Ähnlich Hinkmar von Laon (PL 124, 1028). Vgl. Hinschius III 711 A. 4.

[44]) Loening II 450.

[45]) Die Kirche des Merovingerreiches war zwar dem Staat und der königlichen Gewalt unterworfen und unterstand der staatlichen Gesetzgebung, aber sie war in Glaubensangelegenheiten selbständig und ihr war die Freiheit gelassen, ihre innere Verfassung selbständig weiter auszubilden und ihre Anordnungen mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln gegen ihre Glieder zur Durchführung zu bringen; für das weltliche Gebiet konnte sie keine verbindlichen Rechtsnormen festsetzen (Hinschius III 700). Die von den Nationalsynoden beschlossenen Bestimmungen galten, sofern sie sich im Rahmen der eigenen kirchlichen Angelegenheiten hielten, ohne weiteres, insbesondere ohne königliche Bestätigung als für die Geistlichen und Laien verbindliche Normen. Weltliches, unter staatlicher Autorität durchführbares Recht waren sie aber nicht; diesen Charakter konnten sie nur durch einen besonderen gesetzgeberischen Akt des Königs erlangen

gerade bei der Androhung der Infamie für Meineid und falsches Zeugnis sehr nahe. Hatte doch der Staat an der Ausmerzung und Bestrafung dieser Vergehen ein weit größeres Interesse als die Kirche. Gerade weil er für sie in der Hauptsache nur Geldbußen verhängte, mußten die von der Kirche festgesetzten Strafen eine wertvolle und wohl auch bald unentbehrliche Ergänzung der Bestrafung durch den Staat bilden. Vermutlich gehört c. 18 zu den causae publicae, zu deren Behandlung der König die Bischöfe zu einem Konzil zusammengerufen hatte[46]). War die Androhung der Infamie für Meineid und falsches Zeugnis durch die Kirche vom Staat bestätigt, dann entfaltete diese Strafe auch auf staatlichem Gebiet Wirkungen. Eine solche Bestätigung ist im Reiche Guntrams durchaus anzunehmen[47]).

V.

Fortwirken im kirchlichen Recht

c. 18 des Konzils von Mâcon ist in das Dekret Gratians als c. 7 C. 22 q. 5 übergegangen[48]).

(Hinschius III 542). Griffen die Beschlüsse der fränkischen Synoden auf staatliches Gebiet über, hatten sie nur den Wert von Anträgen, die der König genehmigen, abändern oder verwerfen konnte (Hauck I 155). Dies gilt vor allem auch für die im 6. Jahrhundert nicht seltene Verwendung weltlicher Strafen gegen Geistliche und Laien durch die Kirche (vgl. Loening II 467f. 495f.). Vgl. noch Loening II 36f.; Voigt 266.

[46]) Darauf könnte die Begründung in c. 18 verweisen, wo von dem universus populus und multi die Rede ist, Wendungen, die an die zur Gänze – wenn auch zum Teil nur äußerlich – christianisierte Bevölkerung des Reiches König Guntrams denken lassen (vgl. Hauck I 158f.; Loening II 449ff. 461ff.).

[47]) König Guntram war unter allen Merovingern der kirchlichste (Hauck I 146. 174. 235). Von ihm ist überliefert, daß er kirchliche Synodalbeschlüsse, die weltliches Gebiet berührten, bestätigte (Hauck I 205). – Eine gewisse Parallele, freilich auf einem ganz anderen Gebiet, zu c. 18 des ersten Konzils von Mâcon bildet c. 1 des zweiten Konzils von Mâcon. Hier wurde bestimmt, daß, wer am Sonntag vor Gericht auftritt, seinen Prozeß verlieren soll (si causidicus fuerit, irreparabiliter causam amittat: MG LL III, 1 p. 165). Die Strafe des Prozeßverlustes ist zunächst eine kirchliche; der Verlust des Prozesses soll offenbar durch Gott herbeigeführt werden (Loening II 457 A. 1). Zur praktischen und sicheren Durchführung dieses Konzilsbeschlusses erließ König Guntram im Jahre 585 ein Edikt, in dem er alle kirchlichen und weltlichen Behörden aufforderte, dem Volk die Einhaltung des Sonntags einzuschärfen. Wer nach mehrmaligen Ermahnungen das Gebot nicht beachte, gegen den soll zunächst die Kirche mit ihren Mitteln einschreiten. Wird er dadurch nicht gebessert, dann soll ihn weltliche Strafe durch weltliches Gericht treffen (Loening II 457; MG LL II, 1 p. 11ss.). – Die Zusammenarbeit von Staat und Kirche in der Strafrechtspflege ergibt sich auch aus n. 2 der decretio Childeberti vom Jahre 596, wonach die kirchlichen Zensuren weitgehende Folgen auf weltlichem Gebiet nach sich zogen (Hauck I 137; MG LL II, 1 p. 15).

[48]) Von diesem Konzil noch bei Gratian c. 8 = c. 6 C. 11 q. 1; c. 16 = D. 54 c. 18. – c. 18 findet sich auch im Dekret Burchards XVI, 8 (aber verkürzt, nur von Si quis convictus fuerit bis usque ad exitum non communicet), im Dekret Ivos XII, 26, in der Coll. tr. P. III, 22, (23), 19 und in der Coll. Caes. VI, 17 (nach Ä. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, I, Nachdruck: Graz 1955, 883s.).

Papst, Bischof, Konzil

Die Interpretation der Vatikanischen Konzilserklärungen in der neueren Theologie

Von Stephan Otto, München

Das Vatikanische Konzil hat mit der Definition der päpstlichen Primatialgewalt in eindringlicher Weise auch die Frage nach Wesen und Umfang der bischöflichen Gewalt gestellt. Die Theologen haben in lebhafter Diskussion diese Frage aufgegriffen. Zwar konnte das Problem bislang noch keiner allseits befriedigenden Lösung zugeführt werden. Es sind aber durch die theologischen Bemühungen der vergangenen neunzig Jahre Materialien bereitgestellt worden, die bei der Vorbereitung des kommenden Konzils von hohem Wert sein dürften. Zwar wird man bedenken müssen, daß auf Grund der wechselseitigen Verflechtung von päpstlicher und bischöflicher Gewalt eine restlose Aufarbeitung der Fragestellung wohl gar nicht möglich sein kann. Dennoch haben die verschiedenen Diskussionsbeiträge, über die hier in einem systematisch ordnenden Überblick referiert werden soll, ihre Bedeutung behalten.

Es lassen sich nämlich einige Grundlinien und Schwerpunkte der dogmatischen Diskussion hervorheben, die in vier Fragestellungen umrissen werden. Scheeben hat die Aufmerksamkeit der Theologen auf die Frage nach dem Verhältnis von Weihegewalt und Lehrgewalt gelenkt, und gleichzeitig auf die Weihegewalt des Bischofs einen starken Akzent gesetzt. Vacant richtete seinen Blick auf das Verhältnis zwischen dem ordentlichen Lehramt der Kirche und dem ordentlichen, persönlichen Lehramt des Papstes; er hoffte, durch die Analyse dieses Beziehungsverhältnisses Aufschlüsse zu gewinnen über das ordentliche Lehramt der Bischöfe. Der Brennpunkt der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub war die schon auf dem Vatikanum diskutierte Frage nach dem einfachen oder doppelten Subjekt der Unfehlbarkeit. Das Ergebnis dieser Kontroverse bildete die Erkenntnis, daß es wohl unmöglich sein dürfte, päpstliche und bischöfliche Gewalt gleichsam mathematisch zu verrechnen. Aus dieser Erkenntnis heraus sind Versuche unternommen worden, die Zuordnung von päpstlicher und bischöflicher Gewalt an Hand von übergreifenden ekklesiologischen Gesichtspunkten zu deuten[1]).

Wir wenden uns zunächst der von Scheeben aufgeworfenen Fragestellung zu.

1. *Die Fragestellung Scheebens: Das Verhältnis von Weihegewalt und Lehrbefugnis.*

Scheeben hat einen eigenen Kirchentraktat nicht mehr schreiben können. Seine »Theologische Erkenntnislehre« aber geht bereits ausführlich auf unser Thema ein. In ihrem zweiten Hauptstück: »Die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen, oder Wesen und Organismus der

---

[1]) Neben der theologischen Literatur, die in diesem Überblick ausdrücklich behandelt wird, sei hingewiesen auf die Artikel »Bischof« im LThK II² (1958) 491–506, »Primauté« im DTC XIII (1940) 335–343, ferner auf die ausführlichen Literaturangaben bei Schmaus, *Dogmatik* III, 1⁵ (München 1958) 860–868 und 886–889.

apostolischen Lehrverkündigung«[2]) behandelt Scheeben das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Lehrgewalt. Zunächst bestimmt er den Ort des Lehramtes. Dabei wendet sich Scheeben gegen die zu seiner Zeit weitgehend vertretene Dreiteilung der kirchlichen Gewalten; gemäß dieser Dreiteilung ist die Lehrgewalt der Weihe- und Leitungsgewalt gleichzuordnen. Indem sich Scheeben an die scholastische Zweiteilung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis hält, läßt er die potestas docendi an diesen beiden teilhaben. »Sie subsumiert sich einerseits . . . unter die sakramentale Hierarchie, . . . anderseits subsumiert sie sich unter die Hirten- und Regierungsgewalt« (n. 111). Diese doppelte Verankerung der Lehrgewalt in den zwei Grundformen der Hierarchie findet ihre Entsprechung in den zwei Weisen, in denen das Lehramt sich zeigen kann: in der authentischen Bezeugung und in der autoritativen Lehrvorschrift. Die authentische Bezeugung der Lehre ist an die Weihe gebunden. Wie nun die potestas ordinis sich stuft in verschiedene Grade der Weihegewalt, so ist auch die Lehrgewalt auf den einzelnen Stufen der Weihegewalt verschieden (114–115). Aus diesem Grunde sind die Bischöfe, da sie die Fülle der potestas ordinis besitzen, auch »die selbständigen Lehrer und die an sich authentischen Zeugen« des Glaubensgutes. Priester und Diakone sind nur Lehrgehilfen und relativ authentische Zeugen. Eine Lehrvorschrift, die den Glauben ordnet und die Lehre gebietet, wird aber nun nicht durch die bloße Weihegewalt erteilt, sondern von der unter die potestas iurisdictionis subsumierten Lehrgewalt. Kraft ihrer Weihe besitzen die Bischöfe zwar ein Anrecht auf Lehrjurisdiktion – deshalb sind sie zur Regierung der Kirche im allgemeinen berufen und authentische Zeugen des Glaubens, und ihre Lehrauthentie ist deshalb auch nicht auf den ihnen übertragenen Sprengel beschränkt (116). Aus der Tatsache aber, daß die Lehrgewalt ein Teil der Jurisdiktionsgewalt ist, folgt, daß die Lehrgewalt sich der Jurisdiktionshierarchie unterordnen muß. Die Bischöfe besitzen demnach eine juristische und charismatische (117), dabei aber begrenzte und abhängige Lehrvollmacht. Scheeben nennt diese »administrativ, überwachend, richterlich«. Allein der Papst als Nachfolger Christi kann verbindliche Glaubensvorschriften erlassen. Die Begründung lautet: Eine aus der Offenbarung sich ergebende Glaubensvorschrift ist in ihrer Verpflichtung so tiefgreifend, daß sie nur von einer uneingeschränkten Autorität erlassen werden kann. Das bischöfliche Wort in Glaubensangelegenheiten trägt »exekutorischen«, nicht aber »prinzipiellen« oder »konstitutiven« Charakter. Der Bischof kann ein provisorisches Urteil sprechen, durch welches ein Glaubensgesetz als tatsächlich bestehend erklärt wird; er kann aber keine peremptorischen Entscheidungen in Lehrfragen treffen, die noch der freien Diskussion unterliegen. Ebenso hat er von Amts wegen keinen Anspruch darauf, bei ihrer Lösung unbedingt gehört zu werden. Der Papst dagegen entscheidet »prinzipiell, konstitutiv und peremptorisch«. Allerdings ist dabei zu beachten, daß die einheitliche Befolgung einer Lehrvorschrift durch den Episkopat in seiner Wirkung einem legislativen Akt gleichkommt. Die Einheit der Bischöfe verstärkt den Lehrspruch des Papstes. Die Träger der Lehrautorität sind dabei aber nicht in gleicher Weise vom Hl. Geist erfüllt, da die Lehrgewalt der Stufenleiter der Leitungshierarchie angeglichen ist; der Papst erfreut sich eines unbedingten und vollkommenen Beistandes – die Bischöfe werden vom Hl. Geist nur davor bewahrt, in ihrer Gesamtheit einem Irrtum Vorschub zu leisten (122).

[2]) M. J. Scheeben, *Dogmatik* I², hg. von Martin Grabmann, Freiburg 1948 (Bd. 3 der »Gesammelten Schriften«). – Vgl. dazu W. Bartz, *Die lehrende Kirche, ein Beitrag zur Ekklesiologie Scheebens*, Trierer Theologische Studien 9, Trier 1960.

Scheeben unterscheidet aber nicht nur in der eben dargestellten Weise Lehrvorschrift und Lehrbezeugung; er ordnet beide auch einander zu. Indem die Bischöfe nämlich authentisch lehren, geben sie »an sich schon einigermaßen oder moralisch ein direktives Urteil für die Gläubigen«, ein iudicium inchoatum. Sie können dies auf Grund ihres ordo. Diese Befugnis zeigt sich auch darin, daß auf einem ökumenischen Konzil die Bischöfe unter und mit dem Papst den Glauben der Gesamtkirche zu regeln vermögen. Eine solche auf dem ordo aufruhende Zeugnisfähigkeit gibt deshalb ihrem Urteil – in Übereinstimmung mit dem des Papstes – einen selbständigen Wert (123–124). Andererseits besitzt auch das päpstliche, hoheitliche Glaubensurteil authentische Zeugenkraft – ja, nur auf Grund dieser Zeugniskraft kann es Unterwerfung fordern. Damit das päpstliche Lehrzeugnis dem Gesamtzeugnis der Bischöfe äquivalent sein kann, bedarf es zudem der besonderen Führung des Hl. Geistes. Dies zeigt sich in der besonderen Authentie eines päpstlichen Lehrentscheids (125). Nachdem Scheeben Lehrvorschrift und Lehrzeugnis gegeneinander abgegrenzt hat, wendet er sich der Frage zu: wie verhalten sich Unfehlbarkeit des Papstes und Unfehlbarkeit des Episkopates zueinander? Die korporative Unfehlbarkeit der Bischöfe wird nämlich nicht dadurch eingeschränkt, daß auch dem Papst Unfehlbarkeit zugesprochen ist. Allerdings, während die Apostel auch als Einzelne Träger der Unfehlbarkeit waren, kommt diese dem Episkopat nur als Ganzem zu. Aber dieses Ganze, so erklärt Scheeben, darf nicht nur materiell gesehen werden (d. h. als die Gesamtheit der einzelnen Mitglieder), sondern muß auch formell betrachtet werden, d. h.: auch das Haupt als das den gesamten Lehrkörper einigende Haupt ist unfehlbar. Scheeben spricht deshalb dem Papst Unfehlbarkeit zu

> »*erstens* wegen seiner universalen Stellung im ganzen und zum ganzen Körper,
>
> *zweitens* in der Aktion, durch die er alle Glieder des Lehrkörpers zur Einheit der Lehre und des Glaubens nötigt ... in der folglich virtuell die Tätigkeit der übrigen Glieder präformiert und die Kraft der übrigen Glieder enthalten ist« (148).

Hier aber entsteht ein Problem, das vier Jahrzehnte später zu der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub führen sollte: muß man nicht wegen der Existenz von päpstlicher und bischöflicher Lehrautorität von zwei Unfehlbarkeiten im Lehrkörper, genauer: von zwei Trägern der Unfehlbarkeit sprechen? Und wenn, in welchem Beziehungsverhältnis stehen diese beiden Träger der Unfehlbarkeit zueinander? Gleichberechtigt oder nicht gleichberechtigt – »adäquat« oder »inadäquat«? Scheeben schneidet diese Frage an, ohne sie jedoch lösen zu können. Vorerst sei festgestellt: Nach Scheeben gibt es im Lehrkörper einen doppelten Träger der Unfehlbarkeit. Denn da der Episkopat die potestas ordinis und auch die potestas iurisdictionis besitzt, kann er sowohl authentisch bezeugen als auch autoritativ verkünden. Von der Unfehlbarkeit des Papstes ist die bischöfliche jedoch »nicht getrennt«: ihr »relativ selbständiger« Charakter darf nicht verkannt werden (149). Obwohl Scheeben die Redeweise von einer inadäquaten Disjunktion zwischen den beiden Trägern der Unfehlbarkeit nicht verwendet, kann man ihn wohl sachlich zu den Vertretern eines solchen inadäquaten Beziehungsverhältnisses rechnen. Er erklärt ausdrücklich (150–151), jeder formelle Gegensatz zwischen zwei postulierten Unfehlbarkeitsträgern sei in sich widersinnig.

Hier sei kurz auf Franzelin verwiesen. Auch dieser lehrt in seinem »Tractatus de divina traditione et scriptura«: das Subjekt der Unfehlbarkeit »non est duplex adaequate distinctum«. Träger der Unfehlbarkeit ist vielmehr

1) sowohl das sichtbare Haupt der Kirche als solches (per se spectatum), als auch
2) dieses selbe Haupt, insofern es den Leib der Kirche zusammenhält (velut componens et informans corpus Ecclesiae docentis).[3])

Franzelin fügt hinzu: »Hanc inadaequatam distinctionem in subiecto infallibilitatis indicat ipsa Vaticana definitio[4]).« Allerdings ist der Akzent bei Franzelin anders gesetzt als bei Scheeben. Franzelin argumentiert nicht mit einer aus dem ordo erfließenden Zeugnisgewalt der Bischöfe, und meint außerdem, dem Petrus sei die Unfehlbarkeit verliehen worden, um auch die übrigen Apostel im Glauben zu bestärken. Die Nachfolger der Apostel bilden deshalb die ecclesia docens »nonnisi quatenus uniti, consentientes, subordinati manent visibili capiti totius Ecclesiae«. Die causa formalis und die condicio sine qua non dafür, daß die Bischöfe den Lehrkörper bilden können, ist der Papst und die Unterordnung der Bischöfe unter den Papst[5]). In der dritten Auflage seines Werkes hat Franzelin dieser Feststellung eine etwas ausgleichendere Bemerkung hinzugefügt. In dem Zusatz heißt es: Da die Kirche als Einheit zwischen Haupt und Leib gegründet wurde, kann dem unfehlbaren Papst die unfehlbare Kirche als echter Vergleichspunkt gegenübergestellt werden; das Vatikanum habe deshalb die Unfehlbarkeit des ex cathedra definierenden Papstes »direkt« verkündet, die Unfehlbarkeit der definierenden Kirche »als sicher« vorausgesetzt und als »terminus comparationis« betrachtet[6]).

Doch kehren wir zu Scheeben zurück. Dieser sieht nämlich durchaus die Gefahr, daß die Unfehlbarkeit eines Lehrorgans und einer bestimmten Form der Lehräußerung die selbständige Unfehlbarkeit eines anderen Lehrorgans und eine andere Form der Lehräußerung gefährden oder vielleicht gar überflüssig machen, oder zum wenigsten auf unnatürliche Weise trennen könnte. Nach Scheeben müssen sich päpstliche und bischöfliche Unfehlbarkeit gegenseitig bedingen und begründen. In der Definition der Unfehlbarkeit (D 1839) ist ja »nicht gesagt, daß dieser dem Papst speziell verheißene Beistand den dem Lehrkörper überhaupt verheißenen Beistand erschöpfe resp. der formelle und adäquate Grund für alle Unfehlbarkeit des Lehrkörpers sei, und daß mithin die letztere in der Unfehlbarkeit des Papstes aufgehe oder lediglich durch sie vermittelt werde«. Die Worte der Definition: ». . . ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam . . . instructam esse voluit« haben für Scheeben nur dann einen Sinn, wenn man die zwei Funktionen des Lehrapostolates – autoritative Verkündigung und authentische Bezeugung – im Blick behält und infolgedessen zwei Weisen annimmt, in denen sich die kirchliche Unfehlbarkeit ausspricht (153).

Trotz der starken Betonung der bischöflichen Zeugnisvollmacht vertritt Scheeben keinen Gewaltenparallelismus. Der Lehrkörper ist nach ihm »ein wahrer, lebendiger Organismus« (128). Die doppelte Unfehlbarkeit des Papstes und des

[3]) S. 107 (zitiert nach der 1. Auflage): subjectum infallibilitatis a Christo promissae ad definitiones doctrinae de fide vel moribus non est duplex adaequate distinctum; sed est tum visibile caput Ecclesiae per se spectatum, tum hoc ipsum visibile caput velut componens et informans corpus Ecclesiae docentis, quae ipsamet sic constituta est infallibilis per assistentiam Spiritus veritatis.

[4]) ebd.

[5]) S. 106: . . . condicio sine qua successores Apostolorum non sunt Ecclesia docens, et causa formalis, per quam constituuntur in ratione docentis Ecclesiae . . . est visibile caput Ecclesiae a Christo institutum et unio atque consensio membrorum cum hoc capite.

[6]) S. 117: . . . comparatur enim ibi infallibilitas Pontificis ex cathedra definientis cum infallibilitate definientis Ecclesiae; illa directe et data opera a Concilio declaratur, haec ut vera supponitur, et assumitur ut terminus comparationis. – Vgl. den Abschnitt 2 dieses Überblickes.

Konzils »setzt nicht nur den organischen Zusammenhang zwischen Haupt und Gliedern formell voraus, sondern ist gerade dazu notwendig und bestimmt, eine solche Zerreißung zu verhüten und von Grund aus unmöglich zu machen« (156).

Ignatius Jeiler hat im »Literarischen Handweiser« von 1874 den ersten Band der Scheebenschen Dogmatik besprochen. Er meint, Scheebens Satz von der »doppelten, nicht getrennten, aber doch relativ selbständigen Unfehlbarkeit des bischöflichen Lehramtes möchte mehr verwirren als erleuchten«. In Beantwortung der Frage nach dem Träger der Unfehlbarkeit nennt Jeiler »den Papst, den Episkopat, den Glaubenskörper; aber die beiden letzten für sich betrachtet sind nicht in demselben Sinne wie die ersten und adäquat Träger des Charismas. Denn obwohl der Episkopat iure divino Zeuge und Richter in Glaubenssachen ist, und nie in seiner Totalität abfallen kann, so kann er doch in Majorität und Minorität so auseinandergehen, daß die widersprechenden Zeugnisse für die soziale Ordnung der Kirche sich aufheben, und somit die Potenz zu entscheidenden Lehrakten solange gleichsam suspendiert wird, bis etwa der höhere Einfluß des sichtbaren Hauptes aus sich das Prinzip seiner Einheit komplett hat. So wenig ist er das adäquate Subjekt der Unfehlbarkeit, und so wenig kann man von zwei Unfehlbarkeiten reden«.[7])

Die durch Scheeben aufgeworfene Frage lautet also: Welche Bedeutung muß dem ordo in Bezug auf die potestas docendi zugemessen werden?

Der äußere Anlaß für die Scheebensche Konzeption des Lehrapostolates war die von der protestantischen Theologie vorgetragene Gliederung in Weihe-, Hirten- und Lehrgewalt; nach dieser protestantischen Auffassung ist die Lehrgewalt aber in besonderer Weise der Weihegewalt zugeordnet – also gerade nicht der Leitungsgewalt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts fand diese Anschauung auch unter katholischen Theologen bedeutende Vertreter. An dem Beispiel des Bonner Exegeten und späteren Altkatholiken Langen erhellt deutlich, wohin diese Sentenz bei konsequenter Ausformung führen konnte. Langen veröffentlichte nach seinem Übertritt zum Altkatholizismus 1876 den vierten Band seines Werkes »Das Vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes«.[8]) Langen zitiert die Lehre des Hosius in dessen »Confessio catholica«, daß es eine »Heiligkeit der Salbung und des Sakramentes« gebe, die den Päpsten niemals fehlen könne, und fährt dann fort: »Was anders soll denn der Papst empfangen durch Salbung und Sakrament als jeder andere Bischof durch die Konsekration? Darin eben offenbart sich . . . die Neuerung und der häretische Charakter, der in dem Papalsysteme liegt, daß die Erlangung aller kirchlichen Gewalt an keinen Weiheakt, an kein Sakrament gebunden ist.« (S. 59). Oberste Lehrgewalt ohne Bindung an eine besondere Weihe erscheint hier also als Unding. Dennoch bleibt die von Hosius eröffnete und von Scheeben erweiterte Sicht zu Recht bestehen. In der Scheebenschen Konzeption wird nämlich die Lehrgewalt – parallel zur Weihegewalt – als spendende oder austeilende Gewalt betrachtet, im Gegensatz zur Leitungsgewalt, die nicht eigentlichen Spendecharakter hat. Wie die Weihegewalt, so teilt ja auch die Lehrgewalt übernatürliche Güter aus, Gnade und Wahrheit. Deshalb bedarf sie auch irgendwie einer sakramentalen Begründung. So ist es interessant zu sehen, wie dieser Scheebensche Gesichts-

---

[7]) Ignatius Jeiler, *Die neuen Lehrbücher der Dogmatik von Heinrich und Scheeben*, in: Literarischer Handweiser 13 (1874) 35ff.

[8]) J. Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zur Überlieferung seit dem Ausbruch der Reformation*, Bonn 1876. – Die ersten drei Bände dieses Werkes erschienen 1871, 1872 und 1873.

punkt sich wiederfindet bei Feckes[9]), bei Adam[10]), wo die Weihe als Vollmacht zu Sakrament und Lehre dargestellt wird, schließlich auch bei Pinsk[11]); nach Pinsk stehen Weihe- und Lehrgewalt als Spendegewalten der Jurisdiktionsgewalt gegenüber, in Verbindung mit der Jurisdiktionsgewalt werden sie erhöht zu »königlichen Spendegewalten«.

J. Fuchs[12]) hat versucht, die Frage auch einer systematischen Lösung näherzuführen. Er meint (S. 515), die Lehrgewalt erfließe aus der beim Empfang der Weihe verliehenen »gratia virtutum et donorum«, und er möchte diese gratia virtutum et donorum als die auf die Lehrgewalt hingeordnete spezifische Form der gratia sacramentalis betrachten: Die Weihe gibt deshalb und insofern eine Befähigung zum Lehramt, als das Lehramt charismatische Gaben verteilt. Dabei nimmt Fuchs auch zu Scheeben kritisch Stellung. Er schreibt: »Es bleibt in jedem Fall mit Scheeben zu beachten, daß den verschiedenen Weihestufen, den verschiedenen Stufen einer Hinordnung zur Lehrgewalt, auch verschiedene Grade solcher Verbundenheit mit dem Geiste der Wahrheit entsprechen« (S. 518). Fuchs gibt Scheeben zu, daß die Weihe zum Bischof eine Befähigung zu einer besonderen Zeugenkraft mitteilt; alles andere hält er jedoch für »nicht erwiesen«, und über den »selbständigen« Wert einer solchen Zeugenmacht schreibt er: »Ob man . . . mit Scheeben für den Bischof eine so große sakramental vermittelte Zeugenmacht annehmen darf, daß sie schon aus sich den Grad der Sicherheit bietet, die die authentia auf Grund des rechtlich anvertrauten Lehramtes bewirkt, dürfte sehr schwer zu entscheiden sein. Entsprechend unsicher bleibt es, ob eine Unfehlbarkeit des gesamten Episkopates auf Grund der Weihe annehmbar ist« (S. 519). Um die Fragestellung weiterzuführen, unterscheidet Fuchs deshalb eine tatsächliche und eine rechtliche Irrtumslosigkeit: Sicherheit über ein von der Weihe getragenes Zeugnis kommt aus der Zeugenmacht des rechtlich gesicherten Beistandes des Hl. Geistes. Dann heißt es: »Scheeben hat die Bedeutung der Weihe für die Lehrgewalt überbetont; nur ist es schade, daß niemand Scheebens großangelegten Versuch zu weiterer Behandlung aufgegriffen hat« (S. 520).

Von anderer Sicht her wurde das Problem in der französischen Theologie behandelt. Vacant hat mit seiner Deutung der Vatikanischen Definitionen einen nicht geringeren Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt als Scheeben.

2. *Die Fragestellung Vacants: Die Gleichordnung des magisterium ordinarium der Kirche und des magisterium ordinarium personale des Papstes.*

Vacant hat über das Lehramt der Kirche eine eigene Abhandlung veröffentlicht[13]). Dieses Buch erschien jedoch in einer sehr kleinen Auflage und konnte deswegen keinen nennenswerten Einfluß ausüben. In Vacants »Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vaticane«[14]) findet sich aber ein Kapitel mit der Überschrift: »Qu'est-ce que le magistère ordinaire et universel de l'Eglise?« Die Grundlinien dieses Kapitels seien hier nachgezeichnet.

---

[9]) C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1934, S. 67ff.
[10]) K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1934[7], S. 159.
[11]) J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938, S. 91.
[12]) J. Fuchs, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, in: Scholastik 16 (1941) 496–520.
[13]) J. M. A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Paris 1887.
[14]) Paris 1895. – Über das Lehramt der Kirche: Bd. II, 89–123.

Vacant geht aus von der Vatikanischen Constitutio de fide catholica: »Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (D 1792). Was besagt in diesem Text der Terminus »magisterium ordinarium et universale«? Vacant zitiert den Bischof Konrad Martin von Paderborn, der auf den Konzilsverhandlungen erklärt hatte, das Wort universale sei eigens in den besagten Text eingefügt worden, damit deutlich werde, daß hier die Rede sei von dem Lehramt der über die ganze Welt verstreuten Bischöfe[15]). Zur Erläuterung der Vatikanischen Definition zitiert Bischof Martin und mit ihm Vacant den Brief »Tuas libenter« Pius IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. Dezember 1863 (D 1683). In diesem Brief fordert der Papst nicht nur für die ausdrücklichen Definitionen der Päpste und Konzilien die Zustimmung des Glaubens, sondern auch für die Erklärungen des »ordinarium totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterium«. Nach den Konzilsakten bedeutet das Wort »universale« nahezu dasselbe (»fere idem«) wie die Redewendung »per orbem dispersum«. Hierauf stützt sich Vacants Lehre, nach der das ordentliche und universale Lehramt der Bischöfe »denselben Wert« besitzt wie eine feierliche Glaubensentscheidung, da ja in beiden sich »dieselbe Autorität« ausspreche[16]). Zwischen den Verlautbarungen des magisterium ordinarium universale und den feierlichen Glaubensentscheidungen bestehen nur »différences de mode et de forme« (S. 92), denn das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche besitzt volle Lehrautorität[17]).

Vacant gibt zu, daß die Konzilstexte nichts aussagen über den Bereich, in dem das magisterium ordinarium universale zum Glauben verpflichten kann[18]). Er beruft sich wiederum auf den oben erwähnten Brief Pius IX., der eine solche Zustimmung verlangt in Bezug auf alle jene Glaubenswahrheiten, die »constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur« (D 1863). In Bezug auf diese Wahrheiten kommt dem Kollegium der Bischöfe »im eigentlichen Sinne und mit wirklichem Recht« die Ausübung des magisterium ordinarium zu.

Nach Ansicht Vacants mißt das Vatikanum das magisterium ordinarium mit demselben Maß wie die feierlichen Lehrentscheidungen; deshalb besitzt das magisterium ordinarium ausreichende Autorität zur Verkündigung von Wahrheiten, die fide catholica geglaubt werden müssen[19]). Es ist unfehlbar in allen seinen Äußerungen. Allerdings kann es fide catholica nur Wahrheiten vorlegen, die schon immer in der Kirche geglaubt wurden, oder die in einer feierlichen Erklärung definiert worden sind. Selbstverständlich verschließt sich Vacant nicht der Tatsache, daß die Lehrerklärungen des magisterium ordinarium vom Papst oder

---

[15]) »Ratio enim quare optamus ut haec vox ›universali‹ apponatur voci ›magisterio‹ textus nostri haec est: ut scilicet ne quis putet, nos loqui hoc loco de magisterio infallibili S. Sedis apostolicae, hoc magisterium infallibile opponendo nempe conciliis generalibus . . . hoc igitur verbum ›universale‹ idem fere significat quod illud verbum quod SSmus Pater in suis litteris apostolicis ipse adhibuit, nempe magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae« (Vacant II, 380).

[16]) S. 91: Le magistère ordinaire et universel de l'Eglise ayant le même valeur que ces definitions solennelles, doit donc émaner de la même autorité.

[17]) S. 95: Le magistère ordinaire et universel a une pleine autorité doctrinal.

[18]) ebd.: Notre constitution ne parle pas de cette extension du magistère ordinaire, parce qu'elle ne s'occupe que de la foi divine.

[19]) S. 120: Il ne faut pas oublier que le Concile du Vaticane range le magistère ordinaire sur le même pied que les jugements solennelles, sans faire aucune distinction entre les verités qui en sont l'objet.

Konzil bestätigt werden müssen, und daß seine Unfehlbarkeit deshalb nur eine abhängige Unfehlbarkeit sein kann. Aber er bemerkt hierzu in einer Fußnote, das letzte Wort über diesen Sachverhalt sei noch nicht gesprochen[20]).

Vacant betont also die Lehrvollmacht des Episkopates und seine Unfehlbarkeit. Interessant ist dabei seine Methode. Im Gegensatz zu Scheeben argumentiert er nicht mit der weihemäßigen Zeugnismacht der Bischöfe; er argumentiert aus Konzilstexten, die vor der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verfaßt wurden, und in denen absichtlich die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in Betracht gezogen wird. Er berücksichtigt deshalb auch nicht genügend, daß D 1792 in erster Linie von dem Objekt der Glaubenszustimmung handelt, nicht aber von dem Offenbarungsträger, der diese Zustimmung verlangen kann. Gegenüber einer Interpretationsweise der Konzilstexte, die nur die päpstliche Primatialgewalt in den Blick nimmt, ist Vacant bestrebt, ein Gleichgewicht zu schaffen zwischen dem Lehramt des Papstes und dem Lehramt der Bischöfe. Tatsächlich nennt das Vatikanum ja auch die päpstliche Gewalt eine »potestas vere episcopalis« (D 1827).

Falsch dürfte jedoch die Schlußfolgerung Vacants sein, das ordentliche, persönliche Lehramt des Papstes sei ebenso unfehlbar wie das ordentliche Lehramt der Bischöfe insgesamt. Aber auch wenn diese Schlußfolgerung nicht angenommen werden kann, so behält Vacant doch darin Recht, daß das ordentliche Lehramt der Kirche auch nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit seinen Wert und seinen Spielraum behalten hat.

Die Gleichsetzung des magisterium ordinarium des Episkopates mit dem persönlichen magisterium ordinarium des Papstes, die von Vacant das erste Mal vorgetragen wurde, fand Verteidiger wie Billot[21]), Bellamy[22]), in neuester Zeit vor allem in dem Spanier Salaverri de la Torre[23]). Die von den genannten Autoren behandelte Frage kann unsere eigene Fragestellung erhellen, denn es bleibt zu klären, ob die Gleichsetzung des ordentlichen Lehramtes des Papstes mit dem ordentlichen Lehramt des Episkopates berechtigt ist. Ferner wäre zu untersuchen, ob die besagte Gleichsetzung die Eigenart des ordentlichen Lehramtes der Bischöfe näher zu bestimmen vermag. Dabei ist – wie schon angedeutet – immer die Methode Vacants im Auge zu behalten. Vacant weiß, daß er sich für seine Theorie nicht auf Autoritäten, auch nicht direkt auf das Vatikanum berufen kann, sondern daß er eine conclusio theologica vollzieht[24]). Mit der Enzyklika »Humani generis« schien nun den Anhängern der Vacantschen Lehre ein Autoritätszeugnis gegeben zu sein. In dieser Enzyklika wird nämlich die Glaubenszustimmung zu den päpstlichen Enzykliken gefordert, da in diesen die Päpste ihre »suprema potestas magisterii« ausüben, auch kraft ihres magisterium ordinarium (D 3013). So entstand die Frage, ob nicht – wie Stirnimann es formuliert – »auf Grund des Vati-

[20]) S. 122, Anm.: Nous reconnaissons d'ailleurs que le magistère ordinaire est loin d'avoir dit son dernier mot sur ce point.

[21]) *Tractatus de Ecclesia Christi*, III[1] (Rom 1900) S. 164–165.

[22]) J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX[e] siècle*, Paris 1904[2], S. 238–242.

[23]) J. Salaverri de la Torre, *Valor de las Enciclicas a la luz de la «Humani Generis»*, in: Miscellanea Comillas 17 (1952) 135–171. – Vgl. *De Ecclesia*, Sacrae Theologiae Summa I, Madrid 1950, nn. 645–649. – Gegen Vacant und die sich ihm anschließenden Theologen nimmt neuestens Stellung M. Caudron, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la Constitution »Dei Filius«*, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses XXXVI (1960) 393–431. Diese sorgfältige Untersuchung der Apostolischen Konstitution bestreitet noch einmal die Berechtigung des von Vacant aufgestellten Vergleiches.

[24]) Le magistère ordinaire S. 98, zitiert bei H. Stirnimann, *«Magisterio enim ordinario haec docentur»*, Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika Humani Generis, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 1 (1954) 28.

kanums vom ordentlichen Lehramt der Kirche dasselbe gilt, was auch vom ordentlichen Lehramt der Päpste zu gelten hat«. Salaverri möchte diese Frage bejahen. Dabei argumentiert er wie folgt[25]): Das Vatikanum hat (D 1792) die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes der Kirche ausgesprochen; andererseits (D 1839) hat es die päpstliche Unfehlbarkeit definiert. Daraus ist zu schließen, daß auch das ordentliche Lehramt der Päpste unfehlbar ist, denn das Vatikanum setzt päpstliches und episkopales magisterium ordinarium in die Beziehung des Vergleiches.

Brinkmann[26]) hat die von Vacant und Salaverri behauptete Gleichheitsbeziehung bestritten. Er beruft sich dabei auf Ausführungen des Bischofs Gasser auf dem Konzil[27]): ». . . decretum fidei de infallibilitate Romani Pontificis ita esse concipiendum, ut definiatur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Romani Pontificis omnino idem credendum esse, quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Ecclesiae« (Vgl. D 1839).

Päpstliches und kirchliches unfehlbares Lehramt stehen also durchaus nicht in einer adäquaten und allseitigen Gleichheitsbeziehung, wie Salaverri meint. Die Vergleichspunkte sind vielmehr lediglich

a) das vorgelegte Glaubensobjekt, das

b) in unfehlbarer Weise kraft einer Definition verkündet wird.

Ebenso nimmt Stirnimann[28]) gegen Salaverri Stellung. Er schreibt (S. 34): »Der Vergleich zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der der Kirche hat seinen besonderen Kontext und formellen Gesichtspunkt«. Stirnimann geht nach der Widerlegung Salaverris in eindringlicher Form der Frage nach: Was ist überhaupt von dem Vergleich zwischen dem Lehramt der Kirche und dem Lehramt des Papstes zu halten? Er erklärt: »Die Bischöfe erreichen nur als Teilsubjekte die Gesamtkirche. Sie sind nur als Teile einer höheren moralischen Einheit Lehrer sämtlicher Gläubigen«, nämlich im Konzil. Der Papst hingegen erreicht auch in seinem ordentlichen Lehramt sämtliche Gläubigen. Deshalb kann das magisterium ordinarium des Episkopates nicht mit dem persönlichen ordentlichen Lehramt des Papstes verglichen werden. Zudem ist das ordentliche Lehramt der Kirche »kein Amt im strengen Sinn«, denn es wird auch von Theologen, Katecheten, Eltern und Erziehern geübt; aus diesem Grund läßt das Vatikanum in seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Unfehlbarkeit des allgemeinen ordentlichen Lehramtes »außer Betracht«, denn das magisterium ordinarium universale Ecclesiae kann im strengen Sinne nicht mehr definieren (S. 38). Dennoch spricht Stirnimann dem Lehramt des Episkopates eine »direktive Unfehlbarkeit« zu (S. 39). Die Unfehlbarkeit in facto esse, die sich in einer feierlichen Definition ausspricht, wird ja vorbereitet durch eine vorausgehende Glaubensüberzeugung der Kirche, die als Unfehlbarkeit in fieri bezeichnet werden kann. Stirnimann zitiert aus der Constitutio Apostolica »Munificentissimus Deus[29])«: »Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infalli-biliter dirigit«. Ähnlich erklärt auch Nau[30]), das magisterium der Kirche leiste nicht nur eine propositio materialis der Glaubenswahrheiten, sondern auch deren Erklärung und Entfaltung.

[25]) zit. Art. S. 156–157.

[26]) B. Brinkmann, *Gibt es unfehlbare Äußerungen des magisterium ordinarium des Papstes?* in: Scholastik 28 (1953) 202–221.

[27]) *Collectio Lacensis* VII, 416, zitiert bei Brinkmann S. 202.

[28]) In dem bereits zitierten Artikel.

[29]) AAS 42 (1950) 769.

[30]) P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire,* in: Revue Thomiste 56 (1956) 389–412.

Aus der Diskussion um die Fragestellung Vacants erhellt also: Das magisterium universale der Kirche kann dem persönlichen ordentlichen Lehramt des Papstes nicht gegenübergestellt werden, weil es auch den Papst als Teilsubjekt mit einschließt. Deshalb kann auch nicht von der Unfehlbarkeit des einen Lehramtes auf die des anderen geschlossen werden. Beide stehen in innigem, organischem Zusammenhang, wenn auch der Papst als Bischof der römischen Kirche sein ordentliches Lehramt mit besonderem Nachdruck betätigen kann – was schon Irenäus trefflich formuliert hat.

Die von Scheeben eröffnete Sicht unseres Problemes und die Vacantsche Theorie werden in zugespitzter Weise wiederum greifbar in der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub. Die Diskussion zwischen diesen beiden Theologen wurde in der »Zeitschrift für katholische Theologie« ausgetragen. Ansatzpunkt war die Frage nach dem subiectum infallibilitatis.

3. *Die Kontroverse Spáčil – Straub: Die Frage nach dem einzigen oder doppelten Träger der Unfehlbarkeit.*

1916 veröffentlichte Spáčil seinen Aufsatz »Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit[31]).« Da es nicht erlaubt ist, von zwei adäquat unterschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit zu reden, bleiben nach Spáčil nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder man sieht den Papst allein als den einzigen Träger der Unfehlbarkeit an – so Palmieri[32]) und Straub[33]) –, oder aber man betrachtet den Papst und das Kollegium der Bischöfe als zwei inadäquat verschiedene Träger der Unfehlbarkeit. Diese letztere Meinung findet Spáčil bei Scheeben, Mazzella, Pohle und Hurter, er glaubt sich auch auf Franzelin berufen zu können. »Zwar würde«, so lesen wir bei Spáčil, »ein vom Papst adäquat verschiedenes Subjekt... nicht dem Primat in sich und abstrakt genommen widersprechen, denn neben Petrus, der einen wirklichen Primat hatte, waren auch die übrigen Apostel persönlich unfehlbar« (S. 552). Dennoch widerspräche eine solche Auffassung der potestas omnino suprema, »wie sie uns durch die Tradition bezeugt wird« (S. 553). »In diesem Sinne kann man zugeben, daß die primatiale Vollgewalt in Petrus eine Einschränkung erfahren hat, welche für seine Nachfolger keine Geltung hat.«

Spáčil gibt zu, daß vom Vatikanum diese Frage nicht entschieden wurde. Deshalb behalten aber die Formulierungen des Unfehlbarkeitsdogmas »einen guten Sinn, auch wenn man bloß den Papst als den einzigen Träger der Unfehlbarkeit anerkennt« (S. 539), denn die Kirche ist als Gesamt unfehlbar. Andererseits hält es Spáčil aber auch nicht für statthaft, nur deshalb, weil das Konzil die besagte Kontroverse nicht hat lösen wollen, schon »den Wortlaut der Definition für die Sentenz von einem einzigen Subjekte der Unfehlbarkeit zu gebrauchen« (S. 540). Das hatte z. B. Palmieri getan.

Als Träger der Unfehlbarkeit bezeichnet Spáčil den gesamten Lehrkörper, Papst und Bischöfe, »im eigentlichen und unmittelbaren Sinne« (S. 542). Bei Mt 28, 19.20 ist ja nicht nur Petrus, sondern sind auch die anderen Apostel direkt angesprochen. Das wird bestätigt durch die traditionelle Lehre. Somit gilt für das ökumenische Konzil: »Die Dekrete dieses Lehrkörpers werden dem Ganzen als der bewirkenden Ursache zugeschrieben, so daß auch die Bischöfe in sich genommen Mitursachen sind, und sie werden formell, insofern sie vom Konzil als einer juridischen Person

---

[31]) Th. Spáčil, *Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, in: ZkTh 40 (1916) 524–552.
[32]) D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, Prati 1902², S. 629ff.
[33]) A. Straub, *De Ecclesia Christi* II, Innsbruck 1912, n. 1060.

ausgehen, als unfehlbar anerkannt. Die auctoritas conciliaris wird daher von der auctoritas solius Pontificis unterschieden, was man am besten daraus ersieht, daß nur der Versammlung des gesamten Episkopates die Gewalt über die ganze Kirche und die Unfehlbarkeit zugeschrieben wird; werden dagegen die Dekrete eines Partikularkonzils ... für die ganze Kirche feierlich approbiert, ... so schreibt man die Unfehlbarkeit nicht der Körperschaft als dem Prinzip ... sondern dem Papste zu« (S. 43–44). Die Autorität des Konzils ist auch nicht nur etwa vom Papst mitgeteilt, denn mitgeteilt werden kann nur die Lehrgewalt, nicht aber die Unfehlbarkeit. Somit bilden die Bischöfe und der Papst »ein organisches Ganzes«, oder »ein wirkliches Subjekt« der verpflichtenden Lehrgewalt (S. 545).

Spácil weist darauf hin, daß diese Tatsache bei der monarchischen Verfassung der Kirche ja nicht von vornherein selbstverständlich ist. »Wir glauben annehmen zu dürfen, daß die Kirche deshalb die Vollversammlung der Bischöfe als ein Organ der höchsten Lehrgewalt betrachtet ..., weil die Offenbarungsquellen sie belehrt haben, die Unfehlbarkeit sei dem Gesamtkörper verheißen« (S. 545). Dieser Lehrkörper ist das unmittelbare Subjekt der Unfehlbarkeit.

Die Rede von der Fülle der päpstlichen Gewalt ist durchaus vereinbar mit der Lehre über die von Gott erteilte bischöfliche Gewalt. Spácil beruft sich auf den Bischof von Treviso, der auf dem Vatikanischen Konzil festgestellt hatte, die Fülle der päpstlichen Gewalt widerspreche nicht der Annahme von zwei inadäquat verschiedenen Subjekten der höchsten kirchlichen Gewalt. (Vgl. CL VII, 357). Das gegenseitige Verhältnis der zwei Gewaltenträger sucht Spácil dadurch zu erhellen, daß er die Lehrgewalt selbst von dem Beistand des Hl. Geistes unterscheidet. Die Assistenz des Hl. Geistes »gebührt nur dem letzten und entscheidenden Akt der Lehrgewalt« (S.551), sie ist aber nicht ausschließlich dem Papste zuzusprechen. So ist es zwar nicht unbedingt notwendig, zwei inadäquat verschiedene Subjekte anzunehmen, aber es besteht auch »kein zwingender Grund«, diese Sentenz aufzugeben (S. 552).

Straub ging zwei Jahre später auf diesen Aufsatz ein[34]). Er gibt zunächst zu, daß in Mt 28,19 der gesamte Lehrkörper angesprochen werde und man deshalb zunächst von zwei inadäquat unterschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit im Lehren sprechen könne. Er will aber die Frage präzisieren auf die Unfehlbarkeit im endgültigen Lehren, und bestreitet von hier aus das Recht dieser Unterscheidung. »Entweder sind die Bischöfe unfehlbar im Lehren mit dem Papst in der Weise, daß sie unfehlbar sind auch durch den Papst« – also in Abhängigkeit (dependenter) von ihm –, oder sie sind unfehlbar concomitanter, d.h. »mit dem Papst, ohne alle Abhängigkeit von einer päpstlichen Norm.« Im ersten Falle wäre der Papst der einzige Träger der Unfehlbarkeit, im zweiten Fall wäre auf zwei adäquat verschiedene unabhängige Träger zu erkennen. Eine Zwischenlösung läßt Straub nicht zu, denn eine inadäquate Unterscheidung ist »ein Widerspruch in sich selbst« (S. 257), wie ein viereckiger Kreis. Da aber eine adäquate Unterscheidung nicht zulässig ist, kann logischerweise nur der Papst allein als Träger der Unfehlbarkeit angesehen werden.

Die Begründung für diese Ansicht findet Straub bei Mt 16,18, denn hier sei »nur Petrus der Fels« (S. 258). Bestätigt findet er seine Sentenz vor allem im Konzil von Lyon (D 466, vgl. D 1834), und die ratio theologica läßt ihm eine Verbindung von Weihe- und Lehrgewalt als unzulässig erscheinen. Die Lehrgewalt

---

[34]) ders., *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?* in: ZkTh 42 (1918) 254–300.

gehört allein zur Jurisdiktionsgewalt, sie unterscheidet sich von ihr wie die species vom genus (Vgl. CL VII, 275). »Unfehlbar ist nur der höchste kirchliche Lehrakt, wodurch die oberste kirchliche Lehrgewalt in voller Machtentfaltung die ganze Kirche bindet – mithin sind die Bischöfe ohne wirksame Einflußnahme des Papstes nicht unfehlbar« (S. 268). Auch auf dem Konzil haben die Bischöfe nach Straub »vom Papst die außerordentliche Macht erhalten«, an der Glaubensgesetzgebung mitzuwirken (S. 271). Weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit können sie erlaubter- oder rechtsgültigerweise ein endgültiges Votum abgeben. Straub meint, es helfe nichts, »das Konzil als ein moralisches Ganzes, als einheitlichen Organismus«, zu betrachten, dessen Faktoren voneinander nicht zu trennen seien. »Wie der organische Körper, so hat auch der kirchliche Lehrkörper ein Haupt« (S. 285). Demzufolge ist der päpstliche Lehrakt »allein schlechthin der höchste, und darum aus sich unfehlbar« (S. 286), die Bischöfe sind nur unfehlbar im Anschluß an die vom Papst gezogene Richtlinie. Die Konsequenz lautet: »Die Konzilien sind der Kirche überhaupt nicht schlechthin notwendig, geschweige denn wesentlich« (S. 290). Die konziliare Bestätigung eines päpstlichen Lehrentscheides, so meint Straub, erhöhe nur dessen Feierlichkeit (S. 294). Die Lehrautorität des Episkopates ist zur unfehlbaren Feststellung der Wahrheit also »weder erfordert noch hinreichend«, die Unfehlbarkeit des Episkopates besteht nur »in Kenntnis und Befolgung der Lehre des Papstes« (S. 296). Das gilt sogar in zeitlicher Hinsicht: »Eine endgültige Entscheidung des Papstes . . . hat der endgültigen und unfehlbaren Stellungnahme des übrigen Gesamtepiskopates stets voranzugehen« (S. 297). Hier hat die Kirche selbst der Straubschen Sentenz widersprochen. Bei der Feststellung der Glaubenswahrheit, daß die Gottesmutter in den Himmel aufgenommen wurde, hat sich der Papst auf das Glaubenszeugnis der Bischöfe berufen. Auf das Mariendogma von 1854 kommt Straub nicht zu sprechen. Straub schließt mit der Behauptung, den Bischöfen sei die Unfehlbarkeit »nicht zu dem Zweck verliehen, daß sie dem Papst koordiniert, mit dem Papst eine sich erhebende Glaubensfrage entscheiden« (S. 298). Ihre Unfehlbarkeit besteht lediglich in dem Beistand des Hl. Geistes, der sie in Befolgung der päpstlichen Norm im Gesamt vor einem Irrtum bewahrt. Interessant ist, daß Straub – ebenso wie sein Diskussionspartner Spáčil – sich auf Franzelin beruft.

An der Kontroverse Spáčil – Straub wird deutlich, daß das Verhältnis von Papst und Episkopat nicht geklärt werden kann, wenn man von der Disjunktion zwischen zwei inadäquat unterschiedenen Trägern der kirchlichen Lehrgewalt ausgeht. Diese Disjunktion ist nämlich rein formal. Sie vermag bischöfliche und päpstliche Gewalt nicht auch material voneinander abzugrenzen. Es erhebt sich allerdings die ernste Frage, ob das überhaupt geschehen kann oder geschehen darf, und diese Frage wird wohl verneint werden müssen.

So stehen wir vor dem Problem: welches ist denn die von der Offenbarung vorgezeichnete Ordnungseinheit, in der die beiden Träger der höchsten kirchlichen Gewalt ihren von Gott gewollten Platz haben? Diese Ordnungseinheit kann nur von einem übergreifenden ekklesiologischen Standort aus gesichtet werden. Sobald aber einmal ein solcher Standort bezogen worden ist, verliert die Erörterung des Verhältnisses von Papst und Bischof jenen Hauch der Studierstube, der eine Fragestellung umhüllen und nahezu unwirksam machen kann. Mit anderen Worten: Sobald Primat und Episkopat in ihrer ekklesiologischen, und eben dadurch in ihrer wahrheitsvermittelnden Funktion gesehen werden, wird die Frage nach dem Papst- und Bischofsamt zum Angelpunkt des ökumenischen Gespräches. Wir fügen hinzu: ein Angelpunkt, der leider allzu oft übersehen wird.

4. *Ekklesiologische Gesichtspunkte: Gesamtkirche und Ortskirche, direkte und indirekte apostolische Sukzession.*

Zwei Diskussionsbeiträge sind hier vor allem zu erwähnen. K. Rahner[35]) sieht »die geschichtliche und theologische Antwort« auf unsere Frage darin, »daß die einzelne Kirche nicht nur ein Verwaltungsbezirk der ganzen Kirche ist«. Die Ortskirche steht zur Gesamtkirche in einem einmaligen und besonderen Verhältnis, in dem der Geheimnischarakter der Kirche überhaupt deutlich wird (S. 327). Wie im Teil das Ganze ist, so »ereignet« sich die Gesamtkirche in der Ortskirche. »In dem Sinn und dem Maß, in welchem die ganze Kirche in einer Ortskirche ganz da ist, in demselben Maß ist auch die Jurisdiktions- und Weihegewalt der Kirche im Ortsbischof da. Die päpstliche Gewalt ist nicht in dieser Hinsicht umfassender, sondern insofern der Papst allein die Einheit der ganzen Kirche als Totalität der Ortskirche darstellt« (S. 332). Päpstliche und bischöfliche Gewalt sind letztlich unverrechenbar und müssen es sein. Man kann nicht bestimmte Gewalten der Bischöfe abgrenzen, auf die der Papst keinen Einfluß nehmen könnte. Denn der Bischof hat seine Gewalt dadurch, daß in ihm und in der Ortskirche die Gesamtkirche in ihrem Vollzug in Erscheinung tritt. Deshalb können päpstliche und bischöfliche Gewalt nicht voneinander abgegrenzt werden. Denn einmal hat der Papst die Vollgewalt, andererseits kann man keine einzelne bischöfliche Gewalt als einzelne angeben (S. 335). Da das Vatikanum nur die päpstliche Primatialgewalt definiert hat, ist »der Geist Gottes auch der letzte Garant dafür, daß dem Episkopat wirklich jener Spielraum bleibt, den er iure divino haben muß«. Auf diesen Beistand wird man »rechtlich ungesichert« vertrauen (S. 336). Es fällt auf, daß Rahner in seinem Diskussionsbeitrag auf den Vorrang der römischen Kirche vor den Teilkirchen des Erdkreises nicht zu sprechen kommt.

Ratzinger[36]) plädiert ebenfalls für den Verzicht auf eine »den Verstand befriedigende Einheitsformel« (S. 264). Er hält den ekklesiologischen Ansatz Rahners für »möglich und berechtigt« (S. 265, Anm. 16), wirft selber aber ein neues Argument in die Debatte. Dabei beruft er sich auf die Studie von Hertling: »Communio und Primat«.[37]) Im Anschluß an Hertling argumentiert Ratzinger: Im Altertum sind zwei Formen apostolischer Sukzession feststellbar, denn man kann unterscheiden zwischen Bischöfen, die eine sedes apostolica – einen von Aposteln gegründeten Bischofsstuhl – innehaben, und Bischöfen, die diesen Vorzug nicht genießen. Die letzteren »besitzen die apostolische Nachfolge immer nur auf dem Umweg über einen apostolischen Stuhl« (S. 272), für alle Bischöfe aber ist die sedes Romana »das letzte eigentliche und in sich genügende Kriterium der Katholizität« (S. 273). Eine nur indirekte apostolische Sukzession ist jenen Bischöfen zuzuerkennen, die keine sedes apostolica innehaben; den Bischöfen auf einer sedes apostolica kommt die direkte Sukzession zu. Daraus ergibt sich für den auf einem Konzil anwesenden Episkopat: »Die Mehrheit der Bischöfe bestimmt sich . . . von je her nicht einfach nach der äußerlich großen Zahl, sondern nach dem Gewicht der Sitze – eine noch so große Zahl kann das entscheidende Gewicht der sedes sancti Petri niemals aufwiegen . . . insofern ist das Konzil niemals ein selbständiger Unfehlbarkeitsträger neben oder gar gegen den Papst . . . Der Papst be-

[35]) K. Rahner, *Primat und Episkopat*, in: Stimmen der Zeit 161 (1957/58) 321–336.
[36]) J. Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in: Catholica 13 (1959) 260–277.
[37]) L. Hertling, *Communio und Primat*, in: Miscellanea historiae Pontificia VII (Rom 1943) 3–48.

darf des Zeugnisses der Ökumene«. Deshalb hat ein Konzil seinen »notwendigen und unanfechtbaren Sinn« (S. 276).

Indem wir unseren Überblick über die Schwerpunkte der theologischen Diskussion in den vergangenen Jahrzehnten abschließen, müssen wir noch zwei Schriften erwähnen, die zu Fragen des Konzils und der Wiedervereinigung mit der evangelischen Christenheit Stellung nehmen, und das von uns dargelegte Problem verharmlosen. Die Schrift von Küng leistet trotz ihres verheißungsvollen Titels »Konzil und Wiedervereinigung[38])« keinen sachlichen Beitrag zu unserem Thema. Sie begnügt sich mit einem Abdruck der Kollektiverklärung des deutschen Episkopates vom Jahre 1875[39]), die dem Leser bekannt sein wird. Für Küng »geht es im wesentlichen darum, daß das Verhältnis Bischöfe – Papst dem biblischen Verhältnis Apostel – Petrus entspricht« (S. 206). Daß es darum allein eben nicht geht, ist wohl zur Genüge deutlich geworden. Die Apostel erfreuten sich auch als Einzelne einer vom Hl. Geist garantierten Unfehlbarkeit. Gerade dies gilt von den einzelnen Bischöfen nicht. Folglich wird das Verhältnis Petri zu den Aposteln anders zu werten sein als das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen[40]). Da das Buch von Küng einen weiten, theologisch nicht informierten Leserkreis ansprechen will, wird man seinen unverbindlichen Formulierungen gegenüber besonders ernste Bedenken anmelden müssen. Ähnliches gilt für das Buch von Schütte: »Um die Wiedervereinigung im Glauben[41]).« Auch die dritte Auflage dieser Schrift geht über unser Problem völlig hinweg und dürfte damit der ökumenischen Diskussion einen schlechten Dienst erwiesen haben.

Das kommende zweite Vatikanische Konzil wird jene Themen aufgreifen müssen, die das erste Konzil vom Vatikan nicht mehr hat diskutieren können. Deshalb ist es notwendig, in die Akten des Vatikanums Einblick zu nehmen und die fachtheologische Diskussion um den Sinngehalt der Konzilserklärungen weiterzuführen. Die in den Abschnitten 1 und 4 unseres Überblickes skizzierten Fragestellungen lassen für eine solche Arbeit besonders ergiebige Ansatzpunkte deutlich werden. Dabei könnte der Satz Granderaths richtungsweisend sein: »Episcopatus ... est non ad imponendum limitem, sed ad cooperandum supremae ac plenae potestati Petri in aedificationem Ecclesiae[42]).« Im Hinblick auf das Wachstum des mystischen Leibes Christi haben sowohl die Träger der episkopalen Gewalt als auch der Träger der Primatialgewalt eine spezifisch dienende Funktion, die in erster Linie in der lehramtlichen Vorlage des Glaubensgutes Gestalt gewinnt.

[38]) H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, Freiburg 1960.
[39]) Vgl. Neuner – Roos[5] (1958), n. 388 a.
[40]) Vgl. Palmieri, *De Romano Pontifice*, S. 383.
[41]) H. Schütte, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, 3. Aufl., Essen 1960.
[42]) Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii Vaticani*, Freiburg 1892, S. 133.

›Enthenticus – authenticus‹

Ein Terminûs im St. Galler Palimpsest 908 und seine Stellung in der Liturgiegeschichte

Von † P. Dr. Alban Dold OSB, Beuron

Aus dem Schabkodex 908 der Stiftsbibliothek von St. Gallen, dem ›König der Palimpseste[1])‹, habe ich im Jahre 1928 ›Getilgte Paulus- und Psalmentexte unter ambrosianischen Liturgiestücken‹ in Heft 14 der Beuroner wissenschaftlichen Sammlung ›Texte und Arbeiten‹ (= Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes) bekannt gegeben.

Entgegen der Meinung des einstigen St. Galler Bibliothekars Ildefons von Arx, der die dürftigen Reste der von ihm noch nicht erkannten Mailänder Liturgie als die älteste Beschriftung ansah, konnte ich in meiner Publikation, freilich mühsam und umständlich genug – weil unter verwickelten Aspekten und ohne genügende Illustrationsmöglichkeit –, nachweisen, daß die Priorität der Erstbeschriftung doch den getilgten Paulus- und Psalmentexten des 6. Jhs zuzusprechen ist. Die Täuschung, deren Opfer Ildefons von Arx einst geworden war, erfolgte aus dem Umstande, daß die zweite – jetzt als Mailänder Liturgietexte des 7./8. Jhs erkannte Beschriftung –, weil gegenüber den Paulus- und Psalmentexten in weit zarteren Schriftzügen eingetragen, dem Schabprozeß viel mehr zum Opfer gefallen war als die zuvor zwar auch schon geschabten und bei der Tilgung der

[1]) Der Codex besteht aus Blättern von 9–(10) älteren patristischen, liturgischen, biblischen, profan-historischen und medizinischen Schriftwerken, die alle nach Tilgung ihrer einzelnen Beschriftungen dazu dienten, wieder Beschreibstoff für ein im 9. Jh. angelegtes Vokabular zu sein. – Näherhin waren von den palimpsestierten Blättern folgende leider meist nur fragmentarische Stücke alter Literaturdenkmäler zu gewinnen, deren Editionen bzw. gelegentliche Benützungen teils schon in früheren Jahren versucht wurde, teils durch den Berichterstatter in verschiedenen Publikationen erfolgte. Zu ersteren sind, wenn auch manchmal nicht vollständig oder unbefriedigend, zu rechnen die Editionen von: 1) B. G. Niebuhr »Fl. Merobaudis Carminum Orationumque reliquiae« St. Gallen 1823; 2) Chr. C. Bunsen »Exhortationes Matutinales et Collectiones« im 3. Band der »Analecta Ante Nicena« (pag 263/264) 1854; vorausgingen übrigens schon zwei Veröffentlichungen dieser Texte aufgrund von Entzifferungen Niebuhrs und von Arx' durch J. G. Köberle und F. G. Benkert (beide 1824), eine dritte von C. E. Hammond folgte 1879; [Näheres s. TuA, Heft 45, S. 1–5]; 3) H. Winnefeld »Sortes Sangallenses«, Bonn 1887 [s. unten die Neuausgabe]. Gelegentliche Benützungen erfolgten durch E. Lommatsch »P. Vegeti Digestorum artis Mulomedicinae libri« und durch H. Kihn »Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten« sowie durch A. Wilmart »Missa Catechumenorum« in Rev. bénéd. 1910, pg. 109–113. – Vom Berichterstatter wurden veröffentlicht: 1) die Aufsätze »Ein Corpus fidei catholicae« und »Le texte de la »Missa catechumenorum« du Cod. Sangall 908« in Rev. bénéd. (1924) 248–254 bzw. 307–316; 2) sein im Eingang unserer Studie genanntes Buch »Getilgte Paulus- und Psalmentexte« (= Heft 14 der TuA, 1–29); 3) die abschließende Ausgabe der »Exhortationes Matutinales et Exhortationes« in »Palimpseststudien I (= TuA, Heft 45). 4) Die wesentlich vermehrte Neuausgabe der »Sortes Sangallenses« unter dem Titel »Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestkodex 908« in: Sitzungsberichte der Österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, 225. Band, 4. Abhandlung, Wien 1948. – Schriftproben aus den genannten alten Literaturdenkmälern finden sich bei E. A. Lowe, Codicos latini antiquiores, Part VII Switzerland, Oxford 1956 bei den Nummern 957–965.

Mailänder Texte natürlich erneut in Mitleidenschaft gezogenen, einst aber kräftiger niedergeschriebenen biblischen Texte, die ehedem zwei von einander getrennten Handschriften angehörten.

Die damals mitgeteilten Beweisgänge kann ich ihrer Kompliziertheit wegen hier unmöglich wiederholen, vermag aber heute auf die die geschilderte Sachlage klar erhärtenden Illustrationen hinzuweisen, die nun – einem gütigen Angebot der Agfa-Aktiengesellschaft nachkommend – mit restlos überzeugenden Farbabbildungen in deren Fachzeitschrift ›Photographie und Wissenschaft‹ als unumstößliches Anschauungsmaterial für diese schwierig in Worte zu kleidenden Tatsachen dargeboten wurden[2]).

Um was geht es nun in der folgenden Studie? – – – Schön wäre es, dies kurz und bündig sagen zu können; doch dies ist nicht möglich.

Freilich könnte ich wohl antworten: Zunächst um 2 Worte, aber damit und mit ihrer Nennung IN ENTHENTICA ist keineswegs gedient, denn wir müssen wissen, wo diese Worte stehen, wie sie zu deuten sind, worauf sie sich beziehen, da darauf zum Schluß alles ankommt.

Diese beiden Einzelworte finden sich auf einem Doppelblatt des Codex 908, dem Mittelblatt einer Lage mit Texten der Paulusbeschriftung, gerade noch lesbar auf einer seiner vier, immer mit 24 Zeilen beschriebenen Seiten, im Zwischenraum der beiden Textkolumnen stehend, die je eine Textseite füllen. Aber auf welcher Seite? – – –

Jedes Doppelblatt hat vier Seiten. Nun waren aber die Paulustexte kopfstehend[3]) zur heutigen Vokabular-Beschriftung (und der vorausgehenden Mailänder Liturgie) eingetragen. Wir sind daher gezwungen, da uns keine anderen Seitenbezeichnungen zur Verfügung stehen als die des Vokabulars, diese auch zur Bezeichnung der einstigen Paulustextseiten zu benützen, aber bei der gemeldeten Umdrehung der Schriftfläche des Doppelblattes werden Rectoseiten des Vokabulars zu Versoseiten der Paulushandschrift und umgekehrt Versoseiten des Vokabulars zu Rectoseiten der Paulushandschrift; und dazu ergibt sich, da unser Doppelblatt für das Vokabular einst anders gefaltet wurde als es in der Paulusbriefhandschrift war, daß also das Hinterblatt des Vokabulars einst Vorderblatt der Paulushandschrift war und umgekehrt sein Vorderblatt einst ihr Hinterblatt. Der auf den 4 Seiten unseres Doppelblattes für uns in Frage kommende Phil-Text von 1,10–2,14 ist demnach – schematisch dargestellt – so verteilt:

Phil 1,10–1,18[4])–1,27 auf Pag. 84!/83!
Phil 1,27–2,6[4])–2,14 auf Pag. 82!/81! } = altes Doppel- u. Mittelblatt.

Unterhalb der untersten Zeile von Pag. 83! nun, die in der linken Kolumne die Worte ›carne hic mihi‹ (aus Vers 23) und in der rechten Kolumne die Worte ›digne evangelio‹ (mit Fortsetzung auf Pag. 82!, ›xri[5]) conuersamini‹ usw. trug, waren unsere Worte IN ENTHENTICA im Interkolumnium, näher zu der 2. Kolumne hin gerückt, zu sichten; sie sind also nicht Paulustextworte, sondern gehörten einem einst dreizeiligen Vermerk an, dessen Klärung, soweit dies möglich sein sollte, zu Frage steht. Die nähere Bedeutung nämlich der beiden Worte ist bis

[2]) In dem genannten Organ der Agfa, 1960, Jahrgang 9, S. 7–10.

[3]) Seitenzahlen mit kopfstehender Erstbeschriftung fügen wir ein! bei, um auf sie aufmerksam zu machen.

[4]) Die im Schema vor diesem Exponenten angezeigte Phil-Stelle nennt den Vers, in welchem sich der Seitenwechsel je auf einem Blatt abspielt.

[5]) Der Christusname ist in unseren Paulustexten nie mit der gewöhnlichen sakralen Kürzung ›Xps‹, sondern immer mit der nur für das 6. Jh bezeugten Schreibung ›xrs‹, ›xri‹, ›xro‹, ›xrm‹, ›xre‹ nachweisbar.

jetzt noch schleierhaft. In keinem lateinischen Wörterbuch treffen wir auf ein Lemma ›enthenticus‹. Was will der Ausdruck besagen? – Prof. B. Bischoff (München-Planegg), dem ich diese Frage vorlegte, nennt ihn »einen linguistisch extremen Fall von Assimilation in einem Fremdwort« und verweist auf das Kapitel »Konsonantische Fernwirkungen« bei *Lehmann-Hofmann*, Lat. Gramm. S. 177ff; dazu S. 96.

Anders verhält es sich mit der fast gleichlautenden Bezeichnung: ›authenticus‹. So dürfen wir uns vielleicht an ihr zu orientieren suchen, zumal auch sie uns beachtenswerte Aufschlüsse nach verschiedenen Richtungen hin vermitteln kann. Nach den Wörterbüchern ist ›authenticus‹ ein Adjektiv, das mit ›zweckmäßig‹, ›verbürgt‹ und – besonders, wenn es von Schriften ausgesagt wird – mit ›urschriftlich‹, ›eigenhändig‹ wiedergegeben werden kann, so daß die Verdeutschung ›authentisch‹ uns geläufig geworden ist. Einen ganz festen Sinn hat es im Lateinischen z. B. bei den mit ihm verbundenen Wörtern ›testamentum‹ und ›liber‹; wir sprechen dann von einem ›eigenhändig‹ (etwa von einem Erblasser) geschriebenen Testament oder von einem ›verbürgt‹ selbst von einem Autor verfaßten Buch.

Gerade in Hinsicht auf die eben angedeutete Benützung bei Büchern, dann aber auch noch in drei weiteren Beziehungen möchte ich hier noch von der jeweils ganz bestimmten Bedeutung von ›authenticus‹ reden:

1. von dem Gebrauch, den es gefunden hat in aus dem 9./10. Jh stammenden Handschriften des Sacramentarium Gregorianum, welche die Notiz tragen: ›ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum.‹ – In seinem 1921 zu Münster i. W. erschienenen Buch, Das Sacramentarium Gregorianum (nach dem Aachener Urexemplar) hat *H. Lietzmann* den eben angeführten Gebrauch des Adjektivs ›authenticus‹, da es sich auch in drei Exemplaren des Dionysianischen Rechtsbuches findet, von welchem einst Hadrian I. im April 774 ein Exemplar dem in Rom weilenden Frankenherrscher Karl geschenkt hatte, in Verbindung gebracht mit einem auf Abschriften von diesem Normalexemplar für die fränkischen kirchlichen Kanzleien zurückgehenden Vermerk, der lautet: ›Iste codex est scriptus de illo authentico, quem domnus Adrianus apostolicus dedit gloriosissimo regi Francorum et Langobardorum ac patricio Romano, quando fuit Romae‹ (Siehe a. a. O. S. XVI).

Wenn nun auch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen werden soll, daß die oben mitgeteilte Notiz in den zuerst genannten Exemplaren der gregorianischen Sakramente mit dem eben angeführten Vermerk der Kopisten der Dionysiana in Verbindung gebracht werden kann, so dürfte jene Notiz doch gerade so gut auch auf einer ähnlichen Grundlage beruhen, wie sie jetzt durch die Forschungen von *A. Stuiber* in Bezug auf die Formulare des sog. Leonianums sich als wahrscheinlichste Erklärung empfiehlt[6]). Dieser sieht nämlich einfach in ihnen im päpstlichen Archiv für freie Benützung durch die Priester niedergelegte Formular-Entwürfe päpstlicher und anderer Liturgen, für die die Bezeichnung ›authentica‹ gewiß auch berechtigt wäre. Die Notiz ›ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum‹ kann also sehr wohl als auf gleicher Stufe wie diese stehend erachtet werden.

2. Wenn dann aber dasselbe Wort ›authenticus‹ bereits beim ältesten bekannten lateinischen, zu Anfang des 3. Jhs (um 220) verstorbenen Kirchenschriftstellers Tertullian (adv. Marc. IV 35) im daselbst verbürgten Ausdruck ›authenticus pontifex dei patris‹ erscheint und damit ohne Zweifel Christus bezeichnet ist, so

[6]) Siehe sein Buch *Libelli Sacramentorum Romani* (Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum [Verona, Bibl. capitulare, Cod. LXXXV]) Bonn 1950: VI. Der Werdegang des L, besonders S. 82.

wird eben Er, der Herr κατ' ἐξοχήν, in letzter Instanz auch als allein wirklich von Gott Vater bestätigter ›Dominus authenticus‹ hingestellt. Ist dieser Schluß wohl berechtigt? – Wir werden es sehen. – – –

3. Und wenn weiter wiederum dasselbe Wort ›authenticus‹ nach dem Zeugnis der im 6. Jh. entstandenen ›Collectio Avellana[7])‹ in femininer Form von einer ›Feria II hebdomadis authenticae‹ ausgesagt wird, so gilt es, sich zunächst darüber zu vergewissern, welche Woche nach dieser Tagesbestimmung, also einem Montag, zu verstehen ist und weshalb sie durch die Bezeichnung ›authentica‹ näher präzisiert wird. – Im Context von Nr. 167 dieser Sammlung von Briefen berichtet der Diakon Dioscorus über eine Gesandtschaftsreise, die im Auftrag von Papst Hormisdas († 523) unternommen wurde. Nach Angabe verschiedener Reisestationen wird in Tessalonich verabredet, sich ›post dies sanctos‹ in Konstantinopel zu treffen. Was nun unter dieser Zeitbestimmung gemeint sein soll, steht in Frage. – Da die Reise weitergeht und man eben an der ›Feria II hebdomadis authenticae‹, 10 Meilen vor Konstantinopel auf eine Gegenabordnung stößt, läßt sich schon die Vermutung hegen, es seien unter der Zeitangabe ›nach den heiligen Tagen‹ wohl diejenigen der Erinnerung an die Erlösung während der Hebdomada maior (bzw. nach dem Ostertag) gemeint. – Noch an derselben Feria II erreicht man dann gemeinsam Konstantinopel. An der folgenden Feria III, also am Dienstag, erfolgt die Begegnung mit dem Kaiser und nach der Feria IV auch mit dem dortigen Bischof und anderen Bischöfen. Weitere bestimmte Tage werden nicht mehr genannt. Es bleibt also an und für sich ›in suspenso‹, warum die nähere Tagesbestimmung ›Feria II‹ gerade in einer Woche angegeben wurde, die als ›authentica‹ bezeichnet wird. Lediglich A. Thiel, der in seinem Werk ›Epistolae Romanorum Pontificum genuinae‹ Tom. I (1868) die Angaben der ›Collectio Avellana‹ näher zu werten sucht, schreibt in einer Fußnote auf S. 859, daß unter dieser Woche die ›Hebdomada maior‹, also die Karwoche, zu verstehen sei[8]), nennt aber keinen Grund, warum sie ›authentica‹ heißt. Wie kommt man das weiter? Gerade die Frage nach diesem ›Warum‹ muß gelöst werden. – – – Sollte dies auf einem Umweg möglich sein? – Dann darf auch dieser nicht gescheut werden.

4. Begegnen wir dem Adjektiv ›authentica‹ auch noch in einem der ältesten Liturgiebücher, dem Lektionar von Luxeuil (saec. VII), heute als ms. lat. 9427 in der Bibl. nat, zu Paris aufbewahrt, das einst im Jahr 1683, in dem sich Jean Mabillon zu seinem Iter Germanicum anschickte, von ihm am genannten Ort gefunden wurde und das er zwei Jahre hernach veröffentlichte. Und zwar steht es dort, ebenfalls mit dem Substantiv ›Ebdomada‹ verbunden, gleich dreimal für Matutinlektionen der II., III. und IV. Feria der Karwoche, womit deutlich zum Ausdruck gebracht ist, daß diese Woche als die ›authentica‹ galt[9]).

Doch auch damit ist die Wahl des Ausdrucks ›authentica‹ noch nicht restlos geklärt. Warum wählte man gerade ihn? – – – Ich glaube, daß für die Beantwortung dieser Frage unser vor dem Phil-Text 1,27 stehender Vermerk IN ENTHENTICA Aufschluß geben kann. Welche Erkenntnisse ließen sich wohl für ihn aus den bisher gepflogenen Erörterungen gewinnen?

---

[7]) Siehe die Ausgabe von O. Guenther im »Corpus Vindobonense«, Vol. XXV, Pars II, S. 619, Z. 3.

[8]) Thiel setzt die Gesandtschaftsreise im Jahr 519 an.

[9]) Gleichartige Notiz findet sich auch in der Liste der Lektionareinträge des Codex 1093 von Schlettstadt schon aus dem 6. Jh. Wir lesen dort auf fol. 13: Dom. in autentica (!) lictio zachariae prophetae (9,9–16) mit der Stelle: Ecce rex tenes ueniet tibi . . . ascendens super asinam et super pullum filium asinae, also für den Palmsonntag.

Solange unser dreizeilig angelegter Vermerk, der aber nur als (Teil)-Eintrag mit IN ENTHENTICA noch erfaßbar ist, nicht seinem vollen Wortlaut nach geklärt werden kann – was vielleicht aber doch noch einmal gelingen könnte und darum hier als Aufforderung, dies anhand der gebotenen Abbildung zu versuchen, aufgefaßt werden möge – sind wir berechtigt, ihn entweder als Verschreibung für ›in authentica‹, oder auch als synonymen bisher unbekannten Ausdruck hiefür zu halten, und ihn dann des weiteren als Hinweis auf den einstigen Gebrauch einer leider heute nicht mehr nachweisbaren Perikope, auch für die ›Ebdomada maior‹ bestimmt, zu deuten. Diese hatte dann wohl den Umfang von Phil. 1,27–2,12 und entspricht in ihrer 2. Hälfte, von 2,5–2,12 an, der heutigen Epistel des Palmsonntags, welcher eben Beginn der Karwoche, d.i. der ›Hebdomada maior‹ ist.

Die erste Hälfte dieser Lesung 1,27–2,5 ist aber ihrem Inhalt nach genau so wichtig wie die zweite; ja sie schafft für die zweite erst das richtige Verständnis. Sie bereitet die Zuhörer mit ihren Mahnungen, würdig des Evangeliums zu wandeln, eines Geistes und eines Sinnes für den Glauben zu kämpfen, sich in nichts schrecken zu lassen, für und mit Christus zu leiden, in der Liebe und der Gemeinschaft des Geistes in Demut sich zu bewähren, eben darauf vor, sich die Gesinnungen Christi zu eigen zu machen, die in der zweiten Hälfte 2,5–2,12 vom Apostel gewünscht werden, wenn er auf die Selbstentäußerung des Herrn in seinem Leiden zu sprechen kommt, auf die dann in der Auferstehung die Verherrlichung folgt.

Wie wir gehört haben, hätte diese größere Perikope, Phil. 1,27–2,12 ausgezeichnet für den Beginn der Woche gepaßt, in der sich des Herrn Leiden und unsere Erlösung abspielte. Durch sein Leiden hat er sie uns ja verdient. Hat sie vielleicht nach diesem ›Herren-Leiden‹ ihren Namen erhalten? – Es wurde oben bei Besprechung der Tertullianstelle, aus der hervorging, daß Christus, der Erlöser, der authentische Pontifex ist, der Schluß gezogen, daß er mit Fug und Recht auch als ›Dominus authenticus‹ angesprochen werden darf. Könnte wohl aus seinem Herrenleiden‹, dessen Erinnerung in der Hebdomada maior gefeiert wird, dieser Woche die Benennung ›Hebdomada authentica‹ zugekommen sein? Sie heißt freilich auch deshalb schon so, weil sie die maßgebendste, wichtigste, ursprünglichste Woche des Kirchenjahrs ist.

Ich glaube, es war berechtigt und nützlich, diese Probleme untersucht zu haben.

Unterschiede und Unterscheidungen

Von † Anton Krempel, Königstein/Taunus

1. Verständnis der Zweiteilung

Der Denker arbeitet ständig mit der Schere. Er unterscheidet. Unterscheidet zwischen richtig und falsch, möglich und wirklich, Außending und Gedankending, Wesen und Erscheinungsformen, und so endlos weiter. Die gesamte Philosophie, ja jede Wissenschaft und Erkenntnis überhaupt, lebt und stirbt mit dem Unterscheiden. Es ihr untersagen, hieße sie abwürgen.

Die Alten wußten es. Wie sehr es jedoch manchen Neueren entglitten, belege Hoffmeisters »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« (Hamburg 1955²). Weder Unterschied noch Unterscheidung erscheinen da unter den Stichwörtern, und bei Distinktion steht nur: »Unterscheidung, Auszeichnung, auch Spitzfindigkeit«.

Allerdings verleideten die Spätscholastiker ihren Nachfahren den Scherenschnitt des Unterscheidens gründlich, indem sie sich darin nicht genug tun konnten. So sah sich im ausgehenden 15. Jahrhundert der gewiegte Skotist Tataretus genötigt, seine Freunde zu ersuchen, nicht gleich sieben Gruppen von Beziehungsarten anzunehmen; es genügten drei.

»Tataretus: »Aliqui, dicentes se insequi doctrinam Scoti, ponunt septem gradus distinctionum (in relativis) . . . Sed iste modus dicendi est falsus . . . Praeter distinctionem rationis, solum sunt ponenda duo genera distinctionum, scilicet realis et formalis« (De Praedicabilibus, lib. I.; ed. Parisiis 1494, fol. 19v.)

Bis heute belastet gewisse Handbücher die völlig unthomistische Aufteilung der Unterscheidungen in eine »wirklichere«, distinctio realis maior, und eine »weniger wirkliche«, distinctio realis minor, wobei man offenbar distinctus, unterschieden, und separabilis, trennbar, nicht unterschied, oder doch nicht genügend.

Jedenfalls gibt es kein Erkennen ohne Unterscheiden (a). Es allein eröffnet uns die Vielheit, die wir allenthalben in und außer uns gewahren (b). Dabei wird jedesmal etwas bejaht und etwas verneint (c). Thomas v. A. bezeugt es:

(a) »Quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem eius ab alio« (Verit. q. 2 a. 15)
(b) »Distinctio autem est pluralitatis principium« (1 Gent. c. 54)
»Ratio multitudinis in distinctione consistit« (in Div.Nom. 2. 2 lect. 2; n. 135)
(c) »Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione« (Verit. q. 2 a. 15)

Vorausgesetzt also, daß wir unterscheiden können, ja müssen, so Davids Mut von seiner Jugend, Barbarossas Bart von seinen Plänen; vorausgesetzt auch, daß es eine Außenwelt gibt, stellt sich die Frage: welche Unterschiede kommen dort vor? welche Unterscheidungen dürfen wir machen?

Welche Unterschiede; welche Unterscheidungen? Denn das Deutsche unterscheidet – stets: unterscheidet! – sehr fein zwischen Unterschied, zu dem wir nichts beitragen, und Unterscheidung, die wir vornehmen. Das scholastische Latein kennt demgegenüber nur das Wort distinctio, das durch realis zum Unterschied, durch rationis zur Unterscheidung gestempelt wird.

Um obige Frage zu beantworten: Entweder ist etwas von etwas anderem:

wirklich, sachlich, dinglich, gegenständlich, außenweltlich verschieden – lauter gleichbedeutende Wendungen – oder nicht. Eine dritte Möglichkeit scheidet aus. Sie verstieße gegen den Widerspruchssatz. Welche Ritze sollte sich zwischen 100% dasselbe, und nicht 100% dasselbe öffnen? Halbwirkliches gibt es nicht. Was nicht wirklich ist, ist notwendigerweise unwirklich, soviele Wertstufen das Wirkliche aufweisen mag. – Damit haben wir von allem Anfang an eindeutig in einer bis heute umstrittenen Frage Stellung bezogen.

Stellung bezogen in genannter Wahl, die schon der überragende Oxforder Frühthomist Thomas von Sutton OP. († 1315) vorlegte; ebenso, im 16. Jahrhundert sein ihm ebenbürtiger italienischer Mitbruder Javelli OP., der sie als Lehre des Aquinaten darstellt.

Sutton: »Impossibile enim est quod sit aliqua differentia media inter differentiam realem et differentiam secundum rationem« (3 Quodlib. q. 9; Opuscula et Textus, V., p. 61; ed Pelster, Monasterii 1929)
Javelli: »Apud eum (Thomam) non datur distinctio nisi aut realis, aut rationis« (in S. Th. I q. 28 a. 1; ed. Lugduni 1581, I. p. 65a).

Tatsächlich deutet Thomas nie eine andere Lösung an als diese Zweiteilung (a). Und so oft und unmißverständlich hat er diesbezüglich seinen Gedanken kundgetan, daß ihm die Thomistenschule in diesem Stück bis heute treu gefolgt ist. Er dehnt die Zweiteilung auf den absoluten wie auf den bezüglichen Bereich aus (b) und hält sie auch in Gott aufrecht (c).

(a) »In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum (:rerum) de quibus diversas conceptiones habet, quas diversae veritates in animo consequuntur; alio modo, ex diverso modo intelligendi« (Verit. q. 1 a. 5) »Duplex est pluralitas: una quidem est pluralitas rerum . . . alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem (4 Quodlib. a. 1)

(b) »Dicitur aliquid simpliciter idem, non secundum seipsum (:non absolute), sed per relationem ad aliquid alterum: vel ratione aut nomine tantum, sicut si Marcum dicimus idem Tullio (Ciceroni), vel vestem (idem) indumento; aut est ad alterum secundum rem, sicut si dicamus: Socrates Platoni est idem specie, et equus bovi est idem genere« (in Div.Nom. c. 11 lect. 2; n. 911)

(c) »Consideratur autem duplex diversitas in his quae dicuntur de Deo: una secundum res; alia, secundum rationem tantum« (I q. 44 a. 4 ad 3)

Unterschied gibt es demnach für Thomas nur einen, den sachlichen. Aber unterscheiden kann unser Verstand auch dann und dort, wo die Außenwelt ein fugenloses Gebilde darstellt, gedanklich nämlich.

»Intellectus . . . res in multas intentiones (:Begriffsinhalte) dividit« (Verit. q. 8 a. 4 ad 5)
»Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabiles secundum rem« (Verit. q. 3 a. 3)
»Differunt ratione, id est secundum diversas conceptiones intellectus nostri« (Art. 108 q. 1)

Ein solcher Gedankenschnitt ist allerdings nur dann möglich, wenn sich etwas ohne das andere wenigstens denken läßt.

»Quaecumque differunt ratione, ita se habent, quod unum eorum potest intelligi sine alio . . . altero non intellecto« (Verit. q. 1 a. 1 ob. 3 ad 3)

Des nähern heißt gedanklich unterscheiden, etwas in sich nahtlos Einheitliches mit verschiedenen gedanklichen Beziehungen versehen. So setzt Thomas im 4. Quodlibet, im Zusammenhang mit obigem Text, in der Antwort auf den 1. Einwand, die Wendungen: begriffsinhaltlich verschieden und: beziehungsmäßig verschieden, einander gleich: »aliam et aliam rationem, secundum diversitatem respectuum« (Quodlib. a. 1); ebenso an folgenden Stellen.

»Licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimodo designatur respectus (rationis) ad creaturam« (Pot. q. 3 a. 15 ad 6)

»Licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione, secundum diversos respectus (rationis) ad creaturam« (Pot. q. 3 a. 16 ad 13)

Ein Ding sei gegenständlich eins, aber gedanklich verschieden, sagt er ferner, wenn es verschiedenen Begriffen und Bezeichnungen entspreche – lies: nur verschiedenen Begriffen und Bezeichnungen.

»Tunc enim aliquid est unum re, et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus« (1 Sent. d. 2 q. 1 a. 3 ad 6)

Umgekehrt, wo ein wirklicher Unterschied klafft, liegen andere »Dinge« vor, wirklich andere Gegebenheiten.

»Quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio« (1 Sent. d. 9 q. 1 a. 1)

Immer wieder unterscheidet der Meister so: »distinctum in rebus – distinctum secundum intellectum (I q. 50 a. 2); distinctum in rerum natura – distinctum in sola cogitatione (in Div. Nom. c. 5 lect. 2; n. 655); diversitas quae est in acceptione intellectus nostri – diversitas rei (I q. 3 a. 3 ad 1); duplex distinctio . . . una, secundum rem; alia, secundum rationem tantum« (I q. 41 a. 4 ad 3); per oppositas rationes – per oppositas res (1 Sent. d. 1 expos. textus). Und die (gedankliche) Unterscheidung schildert er entsprechend als »secundum modum intelligendi non idem, realiter unum (Verit. q. 2 a. 3 ad 7); nullo modo differt re . . . sed consideratione tantum (1 Sent. d. 35 q. 1 a. 1 ad 3); ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi« (Pot. q. 10 a. 3).

2. Rechtfertigung des bloßen Unterscheidens

Diese bloße Zweiteilung fußt unmittelbar auf einer andern, ebenso unerbittlich von Thomas durchgeführten: aller Gegebenheiten in Außendinge und Gedankendinge, ohne Mittelschicht. (Er bringt dabei alle geschöpflichen Außendinge in einer der zehn aristotelischen Kategorien unter.)

»Ens est duplex, ens scilicet rationis, et ens naturae« (in 4 Metaph. lect. 4; n. 574)
»Ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta« (Pot. q. 7 a. 9)
»Ens incompletum, quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in 6 Metaph. (E c. 2; 1026 a. 35)« (4 Sent. d. 1 q. 1 a. 4 q. 2 ad 1; ed. Moos n. 143)

Immerhin läßt sich fragen, ob wir uns dabei nicht selbst betrügen, wenn wir gedanklich voneinander abheben, was in der Außenwelt verschmolzen ist? Treibt unser Verstand da nicht ein seiner unwürdiges Spiel? Ja liebäugelt die scholastische gedankliche Unterscheidung nicht bedenklich mit dem Idealismus?

Betastet nicht vielmehr so ein Blinder ein Standbild allseitig, um sich eine Vorstellung davon machen zu können, obschon er weiß, daß es eine Einheit bildet, während ein Sehender es mit einem Blick umspannt?

So dürfen und müssen wir also auch Einheitlichstes zerlegen, etwa bei Gott verschiedene Eigenschaften unterscheiden, die ihm zwar inhaltlich, aber nicht als gesonderte Gegebenheiten zukommen.

»Per operationem animae dividuntur quando que quae secundum rem coniuncta, et summe unum sunt« (3 Sent. d. 27 q. 2 a. 4 sol. 2; n. 164)
»Essentia divina est una re, cui multa attribuuntur, quae in Deo differunt sola ratione; in rebus autem creatis re« (108 Art. 9. 51)

Die vielgeschmähte gedankliche Unterscheidung der Scholastiker erscheint bei dieser Deutung jedenfalls in einem ganz andern Licht, besonders wenn man sich bewußt bleibt, daß wir dabei den Dingen bloß gedankliche Beziehungen beilegen.

Zugleich ergibt sich, was eigentlich selbstverständlich sein sollte, daß unser gedankliches Unterscheiden am Sachverhalt nicht rüttelt.

»Diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei« (III q. 77 a. 1)

Die erwähnte Eigenart unseres Denkens, über Unterscheidungen, über rein gedankliche Beziehungen, den Dingen beizukommen, gehört mit zum Mark aristotelisch-thomistischer Erkenntnislehre. Ihr zufolge erfassen wir, bei richtiger Beurteilung, zwar was in der Außenwelt vorliegt, aber erfassen es auf unsere Weise. Bildlich gesprochen, ob sich unser Verstandeseimer mit Wasser oder Wein oder Milch füllt, hängt von der Füllung ab; aber ob diese Füllung eine zylinderförmige oder kugelförmige Gestalt annimmt, bestimmt nicht sie, sondern der Eimer.

»Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum« (I. q. 50 a. 2)

Des nähern hängt alles bloße Unterscheiden damit zusammen, daß wir, und nicht bloß wir, sondern jedes Verstandeswesen, die Dinge beim Erkennen an sich zieht: Einfaches also zusammengesetzt begreift, wenn es zusammengesetzt ist; Unheitlicheres als es selber, einheitlicher als es in der Außenwelt vorkommt.

»Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.
Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in seipsis . . . (Angelos autem et Deum apprehendit) secundum quod apprehendit res compositas« (I q. 50 a. 2)

3. Die formale Unterscheidung Bonaventuras

Die thomistische Zweiteilung in Unterschiede und Unterscheidungen hält die goldene Mitte zwischen einem überspannten Realismus und Kants Ignoramus. Und man ahnt, welche Kluft der hl. Bonaventura aufriß – er tat es, der einflußreiche Ordensgeneral der Franziskaner, nicht sein begabter Jünger Johannes Duns Scotus –, als er in der Allerheiligsten Dreifaltigkeit eine dritte Unterscheidung anbrachte – oder muß man sagen: Unterschied? –, die unter dem Namen distinctio formalis ex natura rei ihren Weg durch die Philosophiegeschichte nehmen wird.

Bonaventura: Est in Deo »aliqua differentia realis inter suppositum et naturam, et talis est, quod compositionem nullam inducit« (Quaest. Disp. de Mysterio Trin. p. 3 a. 1 ad 2)

»Sachlich« nennt Bonaventura den Unterschied zwischen Gottes Wesen und den göttlichen Personen; verwahrt sich aber zugleich gegen jede bloße Verbundenheit. Dabei läßt sich kein sachlicher Unterschied ohne eine solche denken, keine natürlich mit Nieten, Schrauben oder Stiften getätigte, wie sie das hier vermiedene deutsche Wort: Zusammensetzung voraussetzte, sondern einfach eine Verbindung von sachlich Verschiedenem. (Thomas unterschied nur gedanklich zwischen Gottes Wesen von den drei göttlichen Personen.) Bei Bonaventura erscheinen so bereits alle Merkmale und Nöte der später als formell bezeichneten Unterscheidung.

Hauptsächlich Petrus Joh. Olivi († 1298), der Lehrer des Duns Scotus, entwikkelte dann die Neuerung seines frühern Ordensgenerals. Ihm gesellten sich: Peter von Falco († 1280), Matthäus von Aquasparta († 1302), Peter von Trabibus († vor 1300), Roger Marston († 1298), Wilhelm von Ware († 1300), Johannes Berwick († 1300), Alexander von Alexandria († 1314), Adam Lincoln († 1334), Wilhelm von Nottingham († 1336), alles Franziskaner und meist in Oxford wirkend, denen sich der englische Dominikaner Wilhelm Mackesfield († 1304) anschloß. Johannes Duns Scotus († 1308) wird deshalb nur eine schon eingewurzelte Ordensüberlieferung fortsetzen, wenn er die formelle Unterscheidung ebenfalls lehrt.

Zu ihren frühesten Gegnern zählten Richard von Mediavilla (Middeltown) OFM. († 1294), Thomas von Sutton OP. († 1315), sowie der gefeierte Pariser Weltpriesterlehrer Gottfried von Fontaines († 1306); später Wilhelm von Ockham OFM. († 1349) samt seiner Schule.

Für Johannes Duns Scotus besteht die formelle Unterscheidung vorgängig jeder Verstandestätigkeit, »est differentia quae ponitur praecedere omnem actum intellectus« (Oxon. I d. 2 q. 7); sie ist wirkungsmäßig, »differentia virtualis . . . una res habens virtualiter seu eminenter quasi duas realitates« (1. c.) – eine Aussage, die sich auch thomistisch deuten läßt – sie ergibt sich aus dem Wesen der Dinge, »ex natura rei«, und zwar, sooft ein Ding inhaltlich von einem anderen abweicht, »quando unum non est de formali ratione alterius« (Report. Paris. I d. 45 q. 2).

Hatte jedoch Bonaventura den formellen Unterschied noch auf den innergöttlichen Bereich beschränkt, auf die göttlichen Personen gegenüber der göttlichen Natur, dehnte ihn die Franziskanerschule allmählich auf alle göttlichen Eigenschaften aus, wie Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Barmherzigkeit; ferner auf die Allbegriffe, wie Seiendes, Ding, Einheit; ebenso auf die Seele und ihre Vermögen. (Im letzten Fall nahm Thomas einen Unterschied an; in allen übrigen Fällen eine bloße Unterscheidung.)

Suarez SJ. († 1617) übernahm die skotistische Dreiteilung; ja noch heute gilt sie einigen seiner Anhänger als Stein der Weisen. Etwas abgewandelt findet sie sich bei Descartes († 1650): nur die einzelnen Wesen sollen sachlich verschieden sein; Eigenschaften gelten nur als »modal« verschieden – eine Wendung aus seiner suarezianischen Formung in La Flèche. Ja, solche Eigenschaften, ohne die sich ein Wesen nicht denken lasse, wie die Ausdehnung hinsichtlich der Körper, hält Descartes für nur gedanklich vom Wesen verschieden. Fast alle außerscholastischen Kreise zehren bis heute von dieser Ansicht.

4. Unterschieden heißt nicht trennbar

Besonders verhängnisvoll wirkte sich Descartes' Auffassung aus, die er mit Suarez, den Skotisten und ihren Gegnern, den Ockhamisten, teilte, sachlich verschieden könne nur heißen, was trennbar sei. Diese Meinung war es gewesen, die einst Bonaventura und die jüngere Franziskanerschule zu einer mittlern Unterscheidungsstufe geführt hatte. Denn weder lassen sich die göttlichen Personen von der göttlichen Natur trennen, noch Einheit, Ding, Wert vom Seienden, noch Verstand und Wille von der Seele, diese wenigstens nicht natürlicherweise. Und gerne sei zugegeben, daß wir nie sicherer sein können, daß ein sachlicher Unterschied vorliegt, als wenn zwei Gegebenheiten trennbar sind.

Aber das braucht keineswegs immer der Fall zu sein! So vermag unser Wesen unmöglich seine Beschaffenheitsbeziehung zu Gott abzuwerfen, und doch decken sich beide nicht. Und ganz allgemein unterscheiden sich alle Erscheinungsformen sachlich vom Wesen – ein bloßes Wie ist nie ein selbständiges Was – obschon ein Großteil von ihnen ihm untrennbar anhängt.

Immer wieder macht der Aquinate auf die Untrennbarkeit gewisser Erscheinungsformen aufmerksam (a). Sein getreuer Eckart zu Toulouse, Johannes Capreolus OP. († 1444), schreibt dementsprechend von den wirklichen Beziehungen, nicht einmal Gott könnte sie vom absoluten Fundament lösen, solange ihr Endpunkt bestehe (b). Dasselbe lehrt der namhafte sudetendeutsche Thomist Peter Schwarz (Nigri) OP. († 1482).

(a) »Omne subiectum (:omnis substantia) accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subiectum« (1 Sent. d. 26 expos. text.)
»Remotis accidentibus, vel secundum rem, scilicet separabilibus, vel animo sive cogitatione, sicut inseparabilibus, adhuc remanent subiecta (:substantiae)« (in Trinit. expos. cap. 1; n. 8)
»Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur (:ses habet) ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis aut servitutis aut alia similis (relatio). Unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque huiusmodi accidentibus. Posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus (nempe absolutis: quantitate et qualitate)« (7 Quodlib. a. 10 ad 4)
»Si vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto« (I q. 9 a. 2)
»Hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei, sed potest esse aliqua proprietas consequens rei substantiam« (in 5 Metaph. lect. 10; n. 901)

(b) »Capreolus: »Non est possibile quod Deus destruat relationem naturaliter consequentem fundamentum et terminum, salvando fundamentum et terminum« (in 1 Sent. d. 30 q. 1 ad alia arg. Gregorii (a Rimini) contra 1 conclus. ad 14; ed. Paban-Pègues II p. 308)

(c) Nigri: »Licet in potestate ipsius Primae Causae sit creare rem, tamen non est in potestate Primae Causae, si rem creaverit, quod non referatur ad ipsam Primam Causam. Et tamen illa relatio realiter differt a fundamento (absoluto creato)« (Clypeus Thomistarum, I q. 5; ed. Venetiis 1481)

Im zweiten Text unter (a) scheidet Thomas nochmals unerbittlich Unterschiede und Unterscheidungen. Erwähnt er anderswo selber einen »formellen« Unterschied, so versteht er darunter einen formalen, einen förmlichen, in der Form, nämlich zwischen sachlich und artmäßig verschiedenen Wesen.

»Formalis autem differentia diversitatem secundum speciem inducit« (Pot. q. 3 a. 10).

5. Vier Arten von Unterschieden

Nur den wird des Aquinaten bloße Zweiteilung allerdings überzeugen, der – so merkwürdig es klingt – die Unterschiede und Unterscheidungen selber abstuft. Natürlich nicht zu halbwirklichen Unterschieden und halbgültigen Unterscheidungen. Aber wirklich voneinander verschiedene Gegebenheiten in der Außenwelt, und ebenso vollgültige Unterscheidungen, können im Fundament abweichen.

Vier Arten von Unterschieden ergeben sich dabei.

Es können erstens verschiedene Wesen vorliegen, etwa mehrere Menschenseelen. Hier leuchtet der Unterschied unmittelbar ein. Die eine Seele ist wirklich nicht die andere. Jede besteht als geschlossenes Ganzes. Unmöglich vermag sie einer anderen anzuhaften oder gar mit ihr zu verschmelzen.

Zwei Dinge können aber auch, zweitens, obschon unterschieden, dennoch für kürzer oder länger verbunden sein; so die Schwalbe und ihr Flügelschlag, Moses und sein Zorn, das Feuer und seine Hitze. Kein Geschöpf deckt sich ja mit dem, was es hat oder tut, wirklich nicht, obschon es der Mensch ist, der etwas hat oder tut, und der Körper, der sich so oder so auswirkt. Denken, Wollen, Fühlen, Zuhören, Atmen, Wandern und anderes mehr führen wir aus, aber sind es nicht. Darum können solche Vorgänge auftauchen und verschwinden, ohne daß wir zu bestehen aufhören. Sie unterscheiden sich also nicht bloß wirklich von unserm Wesen, sowie unter sich, sondern sind davon auch trennbar.

Weniger leuchtet ein dritter Unterschied ein. Es handelt sich um Gegebenheiten, die derart miteinander verwachsen sind, daß sie, wenigstens natürlicherweise, untrennbar bleiben. So die Seele und ihr Verstand und Wille; so der Körper und seine Anziehungskraft; vor allem aber jedes Wesen und seine wirklichen Bezie-

hungen, solang alle Bedingungen erfüllt sind. Absolute Gegebenheiten – es kommen da nur Beschaffenheiten in Betracht – vermöchte Gott allerdings vom Wesen zu lösen; hier läge kein innerer Widerspruch vor. Bei sachlichen Beziehungen dagegen wäre nicht einmal Gott dazu imstande.

Mädchen sein und Tochter sein, ist nicht dasselbe; aber kein Mädchen kann aufhören, Tochter zu sein, solange seine Eltern noch leben; sonst stammte es zugleich von ihnen ab und stammte nicht von ihnen ab, ein innerer Widerspruch.

Viertens kann eine Gegebenheit einer andern »eingebaut« sein, unlösbar. Aber weil nur eingebaut, dennoch nicht eins mit ihr. So das Dach mit dem Haus; der Leib mit dem Menschen; die Natur mit der Person. Alle katholischen Denker unterscheiden diese sachlich voneinander. Manche verstehen es so, daß die Person oder Persönlichkeit der Natur eine besondere Seinsweise anfügte. Thomas dagegen begriff die Person als das Ganze, beim Menschen somit als Leib und Seele, wesenhaft begriffen, samt allen im Augenblick ihm zukommenden Erscheinungsformen. Dagegen versteht er unter Leib und Seele, rein wesenhaft betrachtet, die Natur. Diese gehört also zur Person, ja bildet ihr Kernstück. Aber eben weil nur ihr Kernstück, ist die Natur nicht dasselbe wie das Ganze, wirklich verschieden von der Person. Die Natur unterscheidet sich davon als Teil, obschon Hauptteil.

Soweit die vier Fälle sachlicher Unterschiedenheit. In den drei ersten sprechen heute manche Scholastiker von einem physischen Unterschied (distinctio physica); im letzten, von einem metaphysischen (distinctio metaphysica), eine Redeweise, die dem Verhältnis: Wesenheit – Dasein im geschöpflichen Raum Rechnung zu tragen sucht, aber dort so überflüssig ist, wie sie selber unhaltbar. Denn soll etwa metaphysisch soviel wie gedanklich bedeuten? Wenn nicht, kann das Wort, thomistisch gewertet, nur physisch: wirklich besagen (nicht zu verwechseln mit naturhaft oder mit physikalisch).

6. Zwei Arten von Unterscheidungen

Doch auch die gedankliche Unterscheidung kennt Stufen, allerdings nur zwei. Und auch sie liegen nicht in ihr. Gedanke bleibt Gedanke; und gedankliche Beziehung, gedankliche Beziehung, ohne möglichen Übergang. Aber der Grund, weshalb wir eine gedankliche Unterscheidung bilden, kann abweichen.

Es gibt rein gedankliche Unterscheidungen, von Thomas distinctiones »ratione et nomine tantum« genannt, heute gewöhnlich: distinctiones rationis ratiocinantis geheißen – beides wenig aufschlußreiche Benennungen. So unterscheiden sich etwa zwischen Erkenntnisvermögen und Verstand, Tuch und Stoff, Marcus und Tullius – beide Namen auf Cicero bezogen –, Aristoteles und dem Stagiriten. Das eine ist das andere, nur Wort und Begriff weichen ab, und zwar auf Grund von etwas, das irgend einmal dem betreffenden Gegenstand rein von außen zukam oder ihm von uns beigelegt wurde. Bei Tuch und Stoff handelt es sich dabei nur um ein anderes Wort; ebenso bei Marcus und Tullius; bei der Bezeichnung: der Stagirite gehen wir von seinem Geburtsort aus. Die einzelnen Bedeutungen aller Gleichwörter, falls es solche gibt, und sinn-verwandten Ausdrücke gehören hierher.

Anders bei der zweiten Klasse. Hier vollzog das betreffende Ding selber etwas, brachte verschiedene Wirkungen hervor. Und diese veranlassen uns dann zu verschiedenen gedanklichen Unterscheidungen und darauf fußenden Namengebungen in ihm selber. In sich enthält es nichts Unterschiedliches. Aber außen bewirkte es solches. So nennen wir Gott, mit dem Blick auf seine verschiedenen Wirkungen, bald barmherzig, bald allmächtig, bald gerecht, bald weise; ebenso unser Erkennt-

nisvermögen bald Verstand (im engern Sinn), bald Vernunft, bald Bewußtsein, bald Gewissen, je nachdem verschiedene Verstandestätigkeiten oder doch eine andere Seite davon ins Auge gefaßt wird. Ähnlich spricht Thomas von einem naturhaften und einem überlegten Willen, ohne deshalb zwei Willensvermögen anzunehmen. Gegenständlich verschiedene Auswirkungen lassen uns die Linie zurückverlegen, bis in die ungeteilte Ursache hinein, und auch diese dann unterschieden auffassen und verschieden benennen.

»Haec enim diversitas conceptionum seu rationum non provenit ex diversitate Dei (aus einer Verschiedenheit in Gott), sed ex defectu intellectus nostri, qui rem unam perfecte non potest intelligere nisi per multa, qui (:inquantum) intelligit attributa (divina) secundum quod perfectio invenitur in rebus creatis« (Art. 108 q. 2)

»In Deo . . . ratio (Begriffsinhalt) sapientiae non est ratio bonitas, inquantum huiusmodi . . . (ambo) sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei (Dei). Et inde est quod ipse (Deus) non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice« (1 Sent. d. 2 q. 1 a. 2)

»Diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina (:in Deo), sed unum et idem« (Pot. q. 1 a. 1 ad 12)

»Bonitas, sapeintia, et potentia, et si quid aliud huiusmodi de Deo dicimus, differunt ratione, propter diversas conceptiones intellectus nostri, sed sunt idem re« (Art. 108 q. 1)

Mit einem skotistischen Ausdruck, doch durchaus thomistisch, spricht man da heute von einer wirkungsmäßigen Unterscheidung (distinctio virtualis). Weniger aufschlußreich ist diese andere, ebenfalls übliche Wendung: distinctio rationis ratiocinatae.

Diese Schau überwindet jedenfalls Bonaventuras zwitterförmigen formellen Unterschied, der, recht besehen, zugleich sachlich und gedanklich sein will, was sich widerspricht.

7. Gewaltige Bedeutung richtigen Unterscheidens; zwei Ergänzungen

Wollte jemand jeden sachlichen Unterschied oder auch jede gedankliche Unterscheidung leugnen, ergäben sich ungeheuerliche Folgen.

Im ersten Fall wäre alles Bestehende zu einem einzigen Ding verschmolzen. Gott wäre dann die Welt, ein Geist soviel wie Körper, Bewegung gleich Ruhe, Blinddarm und Gedanke eins, und zwischen einem Besenstiel und einem Kinderlachen hörte jeder Unterschied auf. Die lächerlichste, unmöglichste, widerspruchvollste Alleinslehre ergäbe sich. Nie hat deshalb jemand ernstlich alle sachlichen Unterschiede geleugnet, so schwer es oft fällt, sie am richtigen Ort anzubringen. Ja ein Hauptbemühen der Philosophen ging jederzeit darum, rechtzeitig den Punkt zu setzen.

Nicht weniger verheerend wirkte sich die Ablehnung aller gedanklichen Unterscheidungen aus. Es würde folgen, daß zwar vielleicht nicht jedes neue Wort, aber doch jeder weitere Begriff einen andern Gegenstand in die Außenwelt zauberte. Ein Villenbesitzer hätte dann eine ganze Reihe von Häusern, je nachdem er sein einziges Haus als Villa, Haus, Bau, Gebäude, Wohnstätte oder sonstwie bezeichnete. Neben einer Seinsphilosophie bestünde eine Wertphilosophie, wie sie tatsächlich heute, nicht zuletzt infolge genannter Verkennung, aufgestellt wird. Außerdem gäbe es aber noch eine Einheitsphilosophie, eine Dingphilosophie, eine Etwas-Philosophie. Und, was sehr schlimm, sie alle wären nicht die Wahrheitsphilosophie, da sich der Begriff: wahr von den Begriffen seiend, werthaft, dinglich und einheitlich offenbar abhebt. Ebenso endeten die Allgemeinbegriffe in einem Platonismus reinsten Wassers: dem Allgemeinbegriff Tulpe entspräche dann irgendwo die Tulpe; dem Allgemeinbegriff Mönch der Mönch; dem All-

gemeinbegriff: Gemeinschaft die Gemeinschaft, wie man es ebenfalls, infolge genannter Verkennung, vielfach schon annimmt.

Am unerhörtesten aber wirkte sich die Streichung aller gedanklichen Unterscheidungen auf Gott aus. Er würde geradezu zerstückelt. Außer dem Allmächtigen regierte ein Ewiger; außer dem Allweisen hätten wir einen Allbarmherzigen anzubeten. Doch nein! denn sie alle wären ja nicht Gott, allein anbetungswürdig, da auch Gott ein anderes Wort und einen anderen Begriff darstellt.

Aber wiederum: so zweifellos die gedankliche Unterscheidung unzähligemale am Platze ist, so schwer fällt es oft im Einzelfall, sich für oder gegen sie zu entscheiden. Jahrtausendealte Streitfragen haben hier ihre Quelle. Größte Irrtümer hängen an einem verfehlten Ja oder Nein in dieser Hinsicht.

Wie folgenschwer sich ein Fehlgriff auswirkt, belege ein Beispiel. Wie schon oben erwähnt, bekämpften im 14. Jahrhundert, außer den Thomisten, auch die Ockhamisten den formellen Unterschied der Skotisten. Aber teilten deren Ansicht, nur was sich trennen lasse, sei sachlich verschieden. So kam der Pariser Magister Nicolaus von Autrecourt († um 1338) zur Behauptung, die Welt bestehe ausschließlich aus Erscheinungsformen! Wenigstens ein Teil davon haftete ja untrennbar am Wesen, anderseits waren nur sie ganz offenkundig vorhanden, da sinnfällig. Damit löste er jeden Körper in das auf, als was er erschien, die Seele verblaßte zu Sinnesempfindungen. Gott allein und die Engel blieben vorläufig verschont. Der kühnste Pragmatismus, Positivismus, Sensualismus, ja Materialismus war um Jahrhunderte vorweggenommen, aus dem einen Grund, weil ein sachlicher Unterschied, wie er zwischen dem Wesen und den Erscheinungsformen durchwegs herrscht, zugunsten einer gedanklichen Unterscheidung gestrichen worden war.

Schließen wir mit einer für die Gotteswissenschaft wichtigen thomistischen Unterscheidung – wiederum Unterscheidung – die heute etwas verblaßt scheint. Thomas hebt deutlich voneinander ab distinctus, differens, diversus; zu deutsch etwa: unterschieden, verschieden, etwas anders.

Voneinander unterschieden seien die (innerlich bezüglichen) göttlichen Personen zu nennen, sagt Thomas, aber nicht: verschieden, und noch weniger: etwas anderes. Denn verschieden, differens, besage einen andern Inhalt, während die drei göttlichen Personen ein und derselbe Inhalt, die göttliche Natur, seien. Nur der überlieferte Sprachgebrauch läßt ihn gegenüber differens ein Auge zudrücken.

»Cuius (relationis) oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem« (Pot. q. 9 a. 8 ad 3)

»Licet a quibusdam doctoribus Exxlesiae inveniatur nomen differentiae circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma sit divina natura« (Pot. q. 9 a. 8 ad 2)

»Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis, quam differentiae, quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem . . . diversitas fit solum per formam substantialem« (Pot. q. 9 a. 8 ad 2)

Der Leser wird sich mit Recht fragen, warum wir in dieser Abhandlung verhältnismäßig wenig mit inneren Gründen arbeiteten. Einfach deshalb, weil es sich um etwas sehr Selbstverständliches handelte. Daß es trotzdem umstritten ist, beweist nicht das Gegenteil.

Qui bene distinguit, bene docet, wer zu unterscheiden versteht, versteht zu unterrichten, sagten die Alten. Warum? Weil jede Ordnung Unterschiede und Unterscheidungen voraussetzt: »ordo absque distinctione non est« (Pot. q. 10 a. 3). Richtig unterscheiden können besagt demnach noch mehr, nämlich: richtig denken.

Bemerkungen zu E. Gilsons Werk über Johannes Duns Skotus

Von Michael Schmaus, München

Vorbemerkung

Im Jahre 1959 veröffentlichte Werner Dettloff[1]) im Verlag Schwann – Düsseldorf die von ihm verfertigte deutsche Übersetzung des aus der Feder Stephan Gilsons im Jahre 1952 erschienen Standardwerkes *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, so daß auch weitere Kreise die Forschungen Gilsons sich aneignen können.

An dem Werke Gilsons wird ersichtlich, welche Fortschritte die Skotus-Forschung im Laufe der letzten 50 Jahre, seit den Arbeiten des Franziskanertheologen Parthenius Minges bis zum Beginn der Neuherausgabe der Skotus-Werke durch Charles Balič gemacht hat. Wenn man von einigen Nachzüglern[2]) absieht, so ist heute von den früher gegen Skotus erhobenen Vorwürfen, er sei ein Wegbereiter des Nominalismus, ein Zerstörer der Einheit von Philosophie und Theologie, von Glauben und Wissen, ein blinder Nominalist, ein Feind des Thomas von Aquin nichts mehr zu hören. Heute weiß man, daß Skotus sich primär mit Heinrich von Gent, mit Gottfried von Fontaine, mit Aegidius von Rom und erst in zweiter Linie mit Thomas von Aquin auseinandergesetzt hat. Dabei bleibt er in aller Schärfe der Begrifflichkeit stets human. Ja, Thomas von Aquin und Bonaventura gebrauchen in ihrem Kampfe vielfach schärfere Formulierungen als Duns Skotus. Heute weiß man auch, daß Skotus kein Skeptiker und kein einseitiger Analytiker ist. Die Synthese tritt bei ihm nicht so deutlich in Erscheinung wie bei Thomas, sie ist aber vorhanden, und zwar in strenger Ordnung. Nur macht es Skotus dem Leser nicht so leicht wie Thomas. Dafür verführt er ihn jedoch auch nicht so leicht wie Thomas zu der vorschnellen und vielfach verfrühten Meinung, ihn verstanden zu haben.

I. Allgemeines

Gemeinsam ist den großen Denkern des XIII. Jahrhunderts bis hin zu Duns Skotus, daß sie primär Theologen sind. Eine Philosophie um der Philosophie willen wird von ihnen nicht gepflegt. Dieses Verhältnis zur Philosophie ist Erbe des christlichen Geistes. Unsere These gilt auch dort, wo sie für ihre theologischen Anstrengungen Philosophie oder wenigstens rationale Überlegungen verwenden. Man kann die letzteren aus ihren Werken herausheben und versuchen, ein philosophisches System zu machen. Man würde jedoch unrecht tun, wenn man diesen Theologen die Absicht zuschriebe, ein philosophisches System auszuarbeiten, und ihnen dann den Vorwurf machen wollte, sie hätten keines zuwegegebracht.

So sehr der theologische Horizont alles Philosophierens den Denkern des XIII. Jahrhunderts (wie übrigens allen abendländischen Philosophen) gemeinsam ist, so unterscheiden sie sich doch bedeutend durch das Verständnis dessen, was innerhalb der durch den Glauben ergriffenen und von der Theologie erhellten Offenbarung verschiedenartige Auslegungen zuläßt, sowie in der Weise, wie sie ihre Philosophie einsetzen und welche Philosophie sie einsetzen. Wenn man die Unterschiede nicht übertreibt, wenn man sie mehr in der Akzentuierung als in der Problemdarbietung selbst sieht, kann man von Thomas sagen, daß er ein sachhaft-ontologisch-metaphysisches Denken pflegt, während Bonaventura personal-existentiell-eschatologisch denkt. Wenn man fragt, welche Denkweise im Ganzen der Theologie in höherem Maße gerecht wird, wird man nicht umhin können, Bonaventura den Vorzug zu geben, wenngleich Thomas ihn in systematischer Hinsicht übertrifft.

Johannes Duns Skotus liegt in der Linie Bonaventuras, obschon man ihn nicht einfach als dessen Fortsetzer bezeichnen kann. Das von ihm ausgearbeitete Gedankenfeld überschneidet vielfach auch den von Thomas entfalteten Ideenbereich.

---

[1]) E. Gilson, *Johannes Duns Scotus*. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf, Schwann, 1959. Gr.-8°, 712 S. – Brosch. DM 48,—; Ln. DM 56,—.

[2]) Vgl. etwa den Artikel *Duns Scoto* in dem sonst ausgezeichneten *Dizionario Ecclesiastico I* (1952) 917 f.

Zunächst scheint Duns Skotus Philosophie und Theologie stärker auseinanderzuhalten als Thomas. Während nach Thomas Philosophie und Theologie unter bestimmten Bedingungen den gleichen Gegenstand behandeln können, nämlich unter verschiedenen Aspekten, scheint Duns Skotus eine solche These völlig abzulehnen. Dabei scheint die Philosophie von ihm sehr reduziert zu werden. Wenn man jedoch genauer hinsieht, kann man beobachten, daß er nicht erstlich von dem Unterschied oder dem Gegensatz von Theologie und Philosophie, sondern der Philosophen und der Theologen spricht. Natürlich streift diese letztere Differenz auch die von den Denkern vertretenen Denkbereiche. So sagt er z. B., daß es Sache nicht der Philosophen, sondern der Theologen sei, das Dasein eines Unendlichen, d. h. eines Freien zu beweisen. Dieser Beweis wird jedoch nach ihm von den Theologen durch die natürliche ratio erbracht, d. h. durch die Methode der Metaphysik. Es gibt also, wie Skotus meint, rational beweisbare Wahrheiten, die den Philosophen unbekannt sind, die aber durch den Theologen metaphysisch bewiesen werden können. Die Philosophen haben viele Behauptungen aufgestellt, welche durch die natürliche ratio nicht bewiesen werden können, und haben vieles nicht gesagt, was durch die natürliche ratio bewiesen werden kann[3]). So überrascht die Behauptung des Scotus nicht mehr, daß Paulus »unser Philosoph« sei[4]). Ja, er steigert seine Meinung bis zu der Überzeugung, daß die Philosophen, also Aristoteles, Averroes, Avicenna, wenn sie in ihrem Bereich verbleiben, keines von jenen Problemen behandeln, welche den Theologen auf Grund der Offenbarung selbst aufgegeben sind. Falls sie es dennoch tun, geben sie vor, etwas natürlicherweise zu wissen, was sie nur aus dem religiösen Glauben wissen und wissen können. Sie verfälschen so die Philosophie. Skotus hat dabei vor allem Avicenna im Auge. Die Philosophen geraten bei solchen Grenzüberschreitungen immer in Aporien, da sie sich hierbei einem Gegenstand zuwenden, der für das Heil des Menschen bedeutsam ist und hierfür ist der Philosoph nicht zuständig. Umgekehrt nimmt Skotus für die Theologie in Anspruch, daß sie die Philosophie verbessert. Indem der Theologe sich der Philosophie verbindet, gibt er ihr neue Probleme auf und vermittelt ihr neue Erkenntnismöglichkeiten. Aristoteles und Averroes sind gute Philosophen. Avicenna aber ist ein besserer Philosoph, weil er, allerdings ohne es zu wissen, Theologie treibt. Folgender Text trifft die Meinung des Skotus genau, wenn er auch nicht in einem echten Werke steht: »Ex puris naturalibus multi catholici doctores perfectiorem conceptum habuerunt de deo quam aliquis philosophus[5])« Insbesondere können die Theologen mit Hilfe der natürlichen Vernunft die Freiheit Gottes erkennen, während die Philosophen sich ausschließlich in den Dimensionen des Notwendigen zu bewegen vermögen.

Man sieht: Duns Skotus weitet das Feld der Theologen außerordentlich aus. Sie bemühen sich legitim auch um solche Bereiche, in denen die ratio ihr entscheidendes Wort spricht. Umgekehrt wird das Bewegungsfeld der Philosophen ungewöhnlich eingeengt. Letzlich ist seine Meinung nur verständlich aus der der christlichen Tradition entstammenden Überzeugung, daß der religiöse Glaube eine reinigende und läuternde Funktion habe, derart, daß nur die vom Glauben geläuterte ratio imstande ist, die ihr immanenten Möglichkeiten zu realisieren, also das zu tun, wozu sie von ihrem Wesen her berufen ist.

Wenn man Duns Skotus einen Vorwurf machen will, kann man ihm keineswegs eine zu starke Trennung von Philosophie und Theologie nachsagen, sondern eine zu starke Verbundenheit und Einheit. Die Synthese von Philosophie und Theologie wird von ihm nicht aufgelöst, sondern überspannt, indem die Philosophie in hohem Maße in die Theologie einbezogen wird. Wenn auch der Bewegungsbereich der Philosophen reduziert wird, so doch nicht jener der Philosophie. Die Philosophie leistet jedoch vieles, was sie leistet, nur in der Hand der Theologen, nicht in jener der Philosophen. Der Theologe braucht die ratio, das Instrument des Philosophen. Wenn aber er es gebraucht, sieht er damit mehr und besser als der Philosoph. Man könnte seine Ansicht auch so formulieren: das Natürliche wird so intensiv in das Übernatürliche aufgehoben, daß es in die Gefahr gerät, darin aufzugehen.

II. Drei Einzelheiten

Wir wollen diese Denkspur in drei Dimensionen weiter verfolgen. 1. In der ersten liegt der Begriff der Univozität. Nach Skotus ist das Sein das Ersterkannte. Er beruft sich hierfür auf unser Bewußtsein. Er geht also von einem psychologischen Phänomen aus. Dessen Analyse führt jedoch zu erkenntnistheoretischen und metaphysischen Einsichten. Wir finden in unserem Bewußtsein den Begriff des Seins vor, ohne zunächst zu wissen, ob das Sein endlich oder unendlich ist. Der Seinsbegriff ist also nach ihm zunächst neutral gegenüber seinem Modus oder seiner Modalität, nämlich gegenüber Unendlichkeit oder Endlichkeit. Der Begriff des unend-

[3]) Report. Paris. II d. 1 q. 3 n. 1.
[4]) Ebda. IV d. 49 q. 2 n. 11.
[5]) Quaestiones miscellaneae de formalitatibus, q. 5 u. 34 (Ausgabe Vives V, 402).

lichen Seins ist zwar der vollkommenste Begriff, insofern das endliche Sein nur als Teilnahme am unendlichen Sein verstanden werden kann, aber im Seinsbegriff stimmen Endliches und Unendliches überein. Ohne diese Annahme müßte man dem Skeptizismus verfallen. Während Thomas von Aquin überzeugt ist, daß man vom Seinsbegriff den Seinsmodus nicht so radikal abstrahieren kann, daß ein dem Endlichen und dem Unendlichen univoker Begriff herauskommt, ist die Univozität nach Skotus geradezu eine Bedingung der Erkenntnis des Unendlichen. Duns Skotus betont also den Zusammenhang (ohne freilich in phantheistischer Vermengung zu verfallen), während Thomas von Aquin den Unterschied unterstreicht (ohne in den Agnostizismus hineinzuschlittern).

Der von Skotus gelehrte Grundzusammenhang im Sein durchherrscht das ganze Feld der Wirklichkeit. Er tritt in einer besonderen Weise hervor im Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen. Nach Duns Skotus ist der Geist des Menschen auf Grund seiner Natur an sich fähig, das Intelligible, also zuletzt Gott zu schauen. Er unterscheidet sich mit dieser These wesentlich von Thomas von Aquin, denn nach diesem ist das menschliche Erkennen, da es ein Akt des sinnenhaft-geistigen Menschenswesens ist, primär der Washeit in den körperlichen Dingen zugeordnet. Duns Skotus ist der Überzeugung, daß auch Gott dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, das Intelligible und zuletzt ihn selbst zu schauen, nicht schenken könnte, wenn ihm diese Fähigkeit nicht von Natur aus eigen wäre. Der doctor subtilis ist jedoch von einem so tiefgreifenden Realismus erfüllt, daß er unterscheidet zwischen der Fähigkeit unseres Geistes an sich und seiner Fähigkeit in dem jetzigen Zustand (pro statu isto). Von diesem sagt er folgendes: »Durch die Gesetze der göttlichen Weisheit ist bestimmt, daß unser Intellekt in seinem gegenwärtigen Zustande nur die Dinge begreift, deren Erkenntnisbilder im sinnlichen Vorstellungsbild aufleuchtet, und das mag der Fall sein als Strafe für die Erbsünde oder wegen des natürlichen Aufeinanderabgestimmtseins der Seelenkräfte in ihrem Vollzug, wie man denn auch sieht, daß die höheren Fähigkeiten sich mit derselben Sache befassen wie die niederen, wenn auch die einen und die anderen in vollkommenerer Weise tätig sind. Und tatsächlich spielen sie sich in uns so ab, daß von jedem Allgemeinen, das unser Intellekt zu erfassen vermag, auch unsere Vorstellungskraft aktuell immer ein individuelles Bild vor sich hat. Auf jeden Fall rührt dieses Aufeinanderabgestimmtsein, das in unserem gegenwärtigen Zustand tatsächlich besteht, weder von der Natur unseres Intellekts her, insofern er Intellekt ist, noch daher, daß er mit dem Leibe verbunden ist, weil, wenn dies der Fall wäre, der Intellekt dessen Aufeinanderabgestimmtsein auch in seiner Verbindung mit dem verklärten Leib nötig hätte, was jedoch falsch ist[6]).«

Mit Recht betont Gilson, daß man diesen Text des Skotus kaum hoch genug anschlagen kann. Die Gottesschau ist nach ihm dem Menschen an sich natürlich. Sie ist ihm aber nicht absolut natürlich, nämlich nicht in der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Ordnung. Das Aufeinanderabgestimmtsein der höheren und der niederen Kräfte ist zwar natürlich. Die Art und Weise aber, wie es sich infolge der Erbsünde auswirkt, ist nicht mehr einfachhin natürlich. Es scheint vielmehr geradezu ein Aufstand der Sinnlichkeit gegen den Intellekt vorzuliegen, der es dem Intellekt verwehrt, ohne sinnliche Vorstellungsbilder zu erkennen. Wie man leicht ersehen kann, verlegt Skotus das Übernatürliche in den Bereich der göttlichen Gnadenhilfe, nicht wie Thomas in die Dimension der Erhebung über das Natürliche hinaus. Duns Skotus bewegt sich damit in der durch Augustinus und die Frühscholastik bestimmten Tradition, während Thomas mit seinem metaphysischen Begriff des Übernatürlichen eine neue theologische Epoche eingeleitet hat. Wenn Thomas den Unterschied des Übernatürlichen vom Natürlichen so klar herausarbeitet, daß der Zusammenhang und die Einheit nicht ebenso erkennbar wird wie der Unterschied, so vermag Duns Skotus die Einheit und den Zusammenhang so sehr zu betonen, daß die Verschiedenheit nicht ebenso deutlich wird. Skotus vertritt mit seiner These ein Anliegen, welches der heutigen Theologie die größten Anstrengungen abfordert. Er muß dafür freilich einen hohen Preis bezahlen. Ob er zu hoch ist, läßt sich nicht leicht entscheiden. Im Hintergrund scheint der platonische bzw. der neuplatonische Leib-Seele-Dualismus zu stehen bzw. der neuplatonische Augustinus. Von einer etwaigen Kritik an Duns Skotus wird die ganze augustinische Richtung der abendländischen Theologie mitbetroffen. Diese beschränkt bis Thomas von Aquin den Charakter des Übernatürlichen auf den Weg zum Ziele. Das Ziel selbst aber betrachtet sie als etwas Natürliches. In diesem Denken hat auch Skotus seinen Platz. Er ist daher in höherem Maße der abendländischen theologischen Tradition verhaftet als Thomas.

2. Für das Denken des Skotus ist weiterhin Konkretheit und Anschaulichkeit kennzeichnend. Darin drückt sich seine Beheimatung im englischen Empirismus aus. Diese Eigentümlichkeit soll an zwei Momenten erläutert werden, an seiner These vom Formalunterschied und an seiner Lehre von der Haecceitas. Was Skotus unter dem Formalunterschied versteht, ist trotz der zahlreichen Auslegungsversuche immer noch schwer zu fassen. Er liegt jenseits des realen

[6]) Op. Ox. I d. 3q. 3 a. 4 n. 2f.

und des bloß gedanklichen Unterschiedes. Er ist objektiv, ohne real zu werden. Die Lehre vom Formalunterschied wirkt in die meisten theologischen Bereiche hinein. Sie gewinnt jedoch ihre größte Bedeutung in der Gotteslehre. Von der jüdisch-arabischen Philosophie und Theologie wurde den christlichen Theologen des Mittelalters das Problem von der Einheit und Vielheit in Gott vererbt. Thomas von Aquin nimmt bekanntlich einen virtuellen Unterschied zwischen den göttlichen Attributen an. Die Theologen des letzten Drittels des XIII. Jahrhunderts setzen sich mit dieser These auf die mannigfachste Weise auseinander. Duns Skotus erklärt ihr gegenüber, daß sie unsere Gotterkenntnis zum Agnostizismus verurteilt. Wenn diese Kritik auch übertrieben ist, so liegt ihr doch ein berechtigtes Anliegen zu Grunde. Er selbst führt aus, daß jede göttliche Eigenschaft das ist, was sie nach der das Wesen (die forma) darstellenden Definition ist, und sonst nichts. Die Weisheit ist Weisheit und nicht Gerechtigkeit. Das Wesen der einen ist nicht das Wesen der anderen. Man würde von Gott nichts mehr erkennen, wenn man nicht jede Eigenschaft in ihrem Eigen-Sinn bestehen ließe. Es ist der theologische Realismus und eine hohe Erkenntniszuversicht, von denen die skotische Formallehre genährt ist. Was sollte, so meint Skotus, dies für ein Gott sein, in dem Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe formal zusammenfallen. Auf der anderen Seite spürt er jedoch die Gefahr, welche seine These der Einheit in Gott bereitet. Nach seiner Meinung wird die Zerstörung der Einheit verhindert durch den Unendlichkeitscharakter eines jeden Attributes.

Als anderes Zeichen seiner konkreten Denkweise soll das Individuationsprinzip genannt werden. Dies ist nach ihm nicht wie bei Thomas die Materie, sondern die sogenannte Haecceitas. Man kann sie als individuelle Differenz bezeichnen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die skotische haecceitas als einen deus ex machina versteht, der in einer ausweglosen Denknot zu Hilfe gerufen wird, ohne wirklich Hilfe bringen zu können. Verständlich wird freilich in dieser skotischen Lehre die Individualität und das individuelle Profil des Individuums leichter als in anderen Versuchen.

3. Die Konkretheit und Anschaulichkeit des skotischen Denkens gipfelt auf in dem personhaft-existentiell-eschatologischen Charakter seiner Theologie. Schon der Begriff der Theologie ist hierfür äußerst aufschlußreich[7]). Während nach Thomas von Aquin die Theologie primär der theoria dient, bietet sie nach Skotus die Richtschnur des Handelns. Sie ist nicht wie bei Thomas erst in zweiter Linie eine »praktische« Wissenschaft, sondern von Anfang an, von Haus aus und auf Grund ihres Wesens. Thomas bewegt sich mit seiner Ansicht von der Theologie in der durch die griechische Philosophie, namentlich durch Aristoteles eingeleiteten Tradition des abendländischen Erkenntnis-Verständnisses. Insbesondere ist die abendländische Universität von dem Ideal der Wahrheitserkenntnis um ihrer selbst willen geprägt. Duns Skotus hingegen steht mit seiner These mehr in der Vorstellungssphäre der Heiligen Schrift, welcher es nicht um theoretische Erkenntnisse, sondern um die Begegnung des Menschen mit Gott, um das herrscherliche und heilschaffende Handeln Gottes am Menschen geht.

Es braucht kaum noch einmal betont zu werden, daß solche Charakterisierungen keinen ausschließlichen Charakter haben, daß es sich vielmehr um verschiedene Akzentgebungen handelt. Aber schon allein dadurch stellen die Theologien des Thomas und des Skotus verschiedene Verhaltensweisen gegenüber der Offenbarung dar.

Skotus ist in seiner Denkweise von zwei Motiven bestimmt. Zunächst ist er davon überzeugt, daß es sich bei der Offenbarung und deren wissenschaftlicher Erhellung immer und zwar unmittelbar um das Heil handelt. Dabei vernachlässigt er das intellektuelle Moment keineswegs. Die Erkenntnisbemühungen vollziehen sich vielmehr nach den strengsten Regeln des Denkens. Das zweite Motiv ist seine Sorge um die Freiheit. Er meint, daß überall dort, wo primär der Intellekt herrscht, die Notwendigkeit herrsche, da der Intellekt auf Grund seiner Erkenntnisse den Willen zum Handeln nötige. Er sieht den Unterschied zwischen den Philosophen und den Theologen gerade darin, daß es die ersten mit dem Naturhaften zu tun haben, die zweiten aber mit der Freiheit. Wenn er die Interpretation der Theologie als der primär theoretischen Erkenntnis Gottes kritisiert, so wendet er sich hierbei allerdings nicht unmittelbar gegen die Philosophen, sondern gegen die Theologen. Die Philosophen konnten es nämlich nicht besser wissen. Die Theologen hätten es unter dem Einfluß der Schrift besser wissen können. »Wenn er (= Aristoteles) mit uns darin einig wäre, daß man das Ziel frei lieben können muß, recht oder unrecht, und daß es in der rechten Weise nur durch die Liebe geliebt werden kann, die der ratio recta entspricht, die nicht nur das Objekt zeigt, sondern es auch zu wählen vorschreibt, hätte er vielleicht auch zugegeben, daß eine solche Erkenntnis des Zieles praktisch bleibt. Wenn der Theologe den Untersatz des Aristoteles ablehnen muß, ist es also besser für ihn, nach den Regeln der Logik auch seine Schlußfolgerungen abzulehnen, als mit ihm in der Schlußfolgerung

[7]) Für den Theologiebegriff des Skotus siehe Jos. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Eine historische und systematische Untersuchung (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters), Münster 1960.

übereinzustimmen, die er selbst nicht aufgestellt hätte, wenn er den Untersatz ablehnte, wie es der Theologe tut[8]).« Auf Grund seines Theologiebegriffes bezeichnet Skotus als Gegenstand bzw. als »Subjekt« der Theologie nicht Gott an sich, sondern Gott für uns, den lebendigen Gott, der sich uns heilswirksam zuwendet, gerade unter dem Gesichtspunkt seiner Heilswirksamkeit.

Diese Beobachtung führt uns zu einer neuen wichtigen Feststellung. Der Gott des heilshaften Handelns ist der Gott der Freiheit. Die Schrift schildert ihn im Unterschied und Gegensatz zu dem aristotelischen Gott der Noesis noeseos als den Gott des Willens. Die Grundstruktur des Willens ist eben die Freiheit. Skotus wendet sich mit Entschiedenheit dagegen, daß Gott blinder Wille sei. Er ist ein vom Erkennen erleuchteter Wille. Das Erkennen übt jedoch keinen Zwang aus. Skotus sieht in dieser Feststellung den Hauptunterschied zwischen der griechischen Philosophie und dem Christentum. Für die griechische Philosophie ist nach seiner Meinung die Zwangsläufigkeit des Naturalismus charakteristisch. Wie die Freiheit die Grundstruktur des göttlichen Willens ist, so ist die Liebe dessen Inhalt. Gott handelt, wenn er handelt, immer als Liebe.

Wollte man die Lehre des Skotus mit einem der üblichen philosophischen termini charakterisieren, käme man in Verlegenheit. Sie ist weder Intellektualismus noch Voluntarismus. Sie steht vielmehr jenseits dieser Richtungen, indem sie das Anliegen der beiden in sich aufnimmt und aufhebt.

Eine Zusammenfassung findet die Meinung des Skotus in seiner Christologie. Er geht hierbei von der These aus, daß die Liebe, die Gott ist, eine geordnete Liebe ist. Gott will Wesen, die von ihm verschieden sind, nur in der Ordnung und in dem Maße, wie sie seiner Liebesabsicht entsprechen, und deshalb liebt er mehr, was ihm in der Ordnung der Liebe näher steht[9]). »Ich behaupte also: An erster Stelle liebt Gott sich selbst; an zweiter Stelle liebt Gott sich in anderen, und diese Liebe ist geordnet; an dritter Stelle will Gott geliebt sein von jemandem, der ihn mit der größten und vollständigsten Liebe lieben kann, und hier spreche ich von einer Liebe zu sich selbst von außen her. An vierter Stelle sieht Gott die Vereinigung zwischen sich und diesem Wesen voraus, das ihm höchste Liebe zollt, selbst wenn unter den geschaffenen Wesen keines wäre, das die Liebe verraten hätte[10]).«

Diese Liebestheologie führt Skotus zu seiner These vom Primat Christi in der geschaffenen Welt. Gottes Konzeption von der Menschwerdung ist für alles übrige grundlegend. Schöpfung und Erlösung sind die Folgen. Während bei Thomas die Menschwerdung in die theologische Wissenschaft eingebaut wird, entfaltet Skotus die gesamte Theologie aus der Menschwerdung. Insofern der göttliche Plan der Menschwerdung die Grundlage aller übrigen Gottespläne und die Ausführung des Menschwerdungsplanes die geschichtliche Krönung der Gotteswerke ist, hat die ganze Schöpfung personale Struktur. Man kann sie nicht durch das Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Ich und Es, sondern nur durch das Verhältnis von Ich und Du bzw. durch die Kategorie der Begegnung charakterisieren. Zugleich tritt in der Konzeption von der Menschwerdung das Eschatologische in Erscheinung. Wie sich nämlich die Schöpfung nach dem göttlichen Haushaltsplan auf das Kommen Christi hinbewegt, so ist das erste Kommen Christi auf sein zweites hingeordnet.

Innerhalb der personalistischen Gesamtstruktur der Schöpfung tritt die Kategorie der Begegnung in vielfältigen Formen hervor. Hierfür sind zwei Beispiele illustrativ. In dem Bereich der Gnade erscheint der Begegnungscharakter, der die Wirklichkeit durchherrscht, in der skotischen Formel von der Akzeptation des Menschen durch Gott[11]). In dem Bereich der Eschatologie erscheint er in der skotischen Erklärung der visio beatifica. Während sie nach Thomas primär ein Akt des Intellektes ist, ist sie nach Duns Skotus primär ein Akt des Willens oder vielmehr der Liebe. Skotus ist weit von der Meinung entfernt, daß das himmlische Leben erstlich ein bewunderndes und beglückendes Anschauen der Herrlichkeit Gottes ist. Er vertritt vielmehr die These, daß es erstlich ein Austausch von Liebenden ist.

Eine besondere Rolle spielt die personalistische Denkweise des Skotus in der Dimension des Ethischen. In der Zeit der Verfemung des Skotus schrieb man ihm die Meinung zu, daß zwar die beiden ersten Gebote des Dekalogs Wesensgebote und daher unveränderlich, daß aber die übrigen acht Willkürgebote und daher veränderlich seien. Hiervon kann keine Rede sein. Duns Skotus sieht sich ebenso wie jeder Theologe vor die Tatsache gestellt, daß im Alten Testament Gott selbst gelegentlich von diesem oder jenem Gebot des Dekalogs dispensiert habe. Die Theologen geben hierfür verschiedene Erklärungen. Sie können auf keinen Fall behaupten, daß die acht Gebote des Dekalogs, für die göttliche Dispensen in Frage kommen, so sehr Wesens-

[8]) Op. Oxon. prol. q. 4 a. 5 n. 23.

[9]) Rep. Gavis. III d. 7 q. 4. Vgl. W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Skotus*, in: Wissenschaft u. Weisheit 22 (1959) 17—28.

[10]) Ebda.

[11]) W. Dettloff, *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus*, Werl 1954.

gebote seien, daß sie mit absoluter und unverbrüchlicher Geltung ausgestattet sind. Skotus versucht folgenden Weg: Ausgang und Ziel alles menschlichen Handelns ist die Liebe. Infolgedessen kann von den beiden ersten Geboten auf keine Weise befreit werden, da sie unmittelbar die Liebe Gottes gebieten. Von allen übrigen Geboten hingegen muß man sagen, daß sie zwar der Liebe Gottes zu dienen geeignet sind und daß sie infolgedessen den Forderungen der Vernunft genügen. Sie sind in diesem Sinne vernunftgemäß und wesensgemäß. Man kann aber nicht von ihnen sagen, daß sie absolut und in jeder Situation der Liebe Gottes zu dienen vermögen. Sie sind nicht unbedingte Forderungen, welche aus dem Wesen Gottes als der Liebe mit Notwendigkeit abgeleitet werden können. Gilson interpretiert die Meinung Skotus folgendermaßen.

Alles, was Gott gebietet, ist gut, weil er es als geziemendes Mittel zu dem Ziel vorschreibt, das er erwählt hat; wenn Gott von dem dispensiert, was er geboten hat, heißt das nicht, daß das, was er geboten hat, nicht gut sei, sondern daß das, was er an seine Stelle setzt, im Hinblick auf dasselbe Ziel hic et nunc besser ist. Alle Gebote des Dekalogs sind also Naturgesetz im weiteren Sinne, und jeder Verstoß gegen irgendeines von ihnen verletzt dieses durch Gott in die Herzen geschriebene Gesetz; aber nur die beiden ersten Gebote sind notwendig an das einzig Notwendige gebunden: nullus actus est bonus in genere ex solo obiecto nisi amare Deum, qui amor est obiecti per se volibilis et boni infiniti. Die anderen sind nicht notwendig an sie gebunden, sie sind es jedoch tatsächlich durch die göttliche Weisheit, die genau das Gegenteil von einer Willkür ist. Die radikale Konvergenz alles endlich Guten in bezug auf das unendliche Gut könnte keine Ausnahme ertragen in einer Lehre, in der dies darauf hinausliefe, nicht allein die Natur, sondern die ganze Ordnung der Übernatur und der Gnade zu etwas Notwendigem zu machen. Hätte Duns Skotus sein Werk durch eine andere Lehre über das Sittengesetz gekrönt, dann hätte er im letzten Augenblick dem Nezessitarismus der »Philosophie«, den er immer bekämpft hatte, den Sieg überlassen.

Das Beispiel, das Duns Skotus gebraucht, macht das genügend deutlich: »Nehmen wir dieses Prinzip des positiven Rechts an: man muß in der Gemeinschaft oder im Staate in Frieden leben. Daraus folgt nicht notwendig: also muß jeder dort ein Eigentum besitzen, das von dem des Nachbarn unterschieden ist. Tatsächlich könnte der Friede im gemeinsamen Leben weiterbestehen, auch wenn alle die Güter dort gemeinsam hätten. Diese Folgerung ist nicht einmal notwendig, wenn man den Schwächen der Natur bei den zusammenlebenden Menschen Rechnung trägt. Trotzdem verträgt sich für schwache Naturen das Privateigentum besser mit dem sozialen Frieden. Schwache Menschen kümmern sich mehr um die Güter, die ihnen selber gehören, als um gemeinsame Güter; denn sie möchten sich lieber die gemeinsamen Güter aneignen als sie der Gemeinschaft und ihren Wächtern überlassen, woraus Streitigkeiten und Verwirrungen entstehen würden. So fließen bei fast allen Gesetzgebungen, obgleich sie ein Prinzip zulassen, das zur Begründung anderer Gesetze und anderer Rechte dienen könnte, die positiven Gesetze nicht einfach aus diesem Prinzip, sondern sie erklären und entwickeln es in manchen Einzelheiten, welche Entwicklungen mit dem universalen natürlichen Prinzip sehr gut im Einklang stehen[12].«

Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken*

Von Aurelio De Santos Otero, München

Ein vergessenes Kapitel der Kirchengeschichte Griechenlands ist das Hauptthema der vorliegenden Veröffentlichung. Der Vf. ist Mitglied des von Bischof G. Calavassy für die Katholiken des byzantinischen Ritus in Griechenland gegründeten Exarchats. Gleichzeitig leitet er die griechische Wochenzeitung »Katholiki«. Der Stoff dieser umfangreichen Abhandlung ist nicht so allgemein und abstrakt, wie man sich aufgrund des Titels »Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken« vorstellen könnte. Dabei geht es hauptsächlich nicht um das Problem der Kirchenvereinigung vom dogmatischen bzw. kirchenrechtlichen Standpunkt aus, sondern vielmehr um die Feststellung einer historischen Tatsache, die für eine allgemeine Fragestellung der Kirchenvereinigung sehr aufschlußreich sein kann. Der Vf. macht uns nämlich mit historischen Gegebenheiten vertraut, die sich im Laufe einiger Jahrhunderte unter der türkischen Herrschaft abgespielt haben und die die Existenz einer vollkommenen Eintracht zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche im griechischen Raum nach dem Schisma zu verraten scheinen.

---

[12]) Op. Oxon. III d. 37 q. un. n. 8.

*) Grigoriou, P., Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων. Athen 1958, 687 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Diese durchaus nicht leichte Aufgabe verlangt vom Vf. vor allen Dingen eine gründliche Quellenuntersuchung, sowie eine kritische Einstellung zu den dadurch erzielten Ergebnissen. Das hat er in reichem Maße getan und es kann als ein großes Verdienst dieses Werkes mit Recht bezeichnet werden.

Das Buch ist hauptsächlich für den griechisch-orthodoxen Leser gedacht und besonders an ihn gerichtet. Es enthält aber, wie gesagt, sehr interessantes historisches Material, das in wissenschaftlicher Hinsicht von großer Bedeutung ist, zumal wenn man in Betracht zieht, daß es sich im allgemeinen um historische Tatsachen handelt, die im Verlauf der Zeit zum großen Teil in Vergessenheit geraten sind.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert: Der erste Teil vermittelt uns einen historisch minutiösen Überblick über die Beziehungen zwischen beiden Kirchen unter der türkischen Herrschaft im Gebiet des sog. Hellenismos (d.h. Griechenland, Kleinasien und die im Nahost befindlichen griechischen Kolonien). Im zweiten Teil setzt sich der Vf. mit den Gründen auseinander, die eine solche Harmonie und Eintracht zwischen beiden Kirchen zu der angegebenen Zeit (XVII. und XVIII. Jahrh.) veranlaßten. Im dritten Teil versucht der Vf. uns eine Erklärung für die Gründe, die von einer rein offiziellen Kirchenspaltung zu einem wirklichen Schisma führten, zu geben. Im vierten Teil handelt der Vf. von der Frage, warum die reale Spaltung noch heutzutage andauert und wie das Problem der Kirchenvereinigung aufgeworfen werden soll.

Es sei uns erlaubt, auf nähere Einzelheiten einzugehen.

Es ist eine große Überraschung, zu erfahren, daß trotz der Kirchenspaltung, die offiziell im Jahre 1054 zwischen Ost und West eingetreten ist, die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken unter der türkischen Herrschaft sehr herzlich waren und daß ihre Zusammenarbeit in so hohem Maße gedieh, daß dies für die heutigen kirchlichen Verhältnisse ganz unvorstellbar ist und den heutzutage geltenden kanonischen Bestimmungen beider Kirchen durchaus widerspricht. Dieses Thema wird auf eine sehr nüchterne und objektive Weise behandelt und nimmt den größten Teil des Buches ein. Die historischen Tatsachen werden dabei durch Dokumentarbelege wiedergegeben. Das gesammelte Material ist äußerst umfangreich und bedarf keiner Umarbeitung seitens des Verfassers, um Schlußfolgerungen zu ermöglichen. Der Vf. läßt historische Vorgänge in den Vordergrund treten, indem er sie mit reichhaltigen historischen Nachweisen belegt. Auf diese Weise erreicht das Buch den Rang einer wissenschaftlichen Arbeit und vermittelt Tatsachen, deren Auswirkung auf einen griechisch-orthodoxen Leser sehr günstig sein dürfte. Es lohnt sich auf einige der genannten historischen Gegebenheiten hier näher einzugehen.

Der ausgiebige Stoff wird hierbei nach den verschiedenen Orten aufgeteilt. An erster Stelle werden die Kykladen-Inseln besprochen, wo sich das katholische Element, infolge des großen Einflusses, den die Kreuzzüge auf diesen Raum ausübten, am stärksten spürbar machte. Die Insel Santorin bietet eines der schönsten Beispiele einer harmonischen Symbiose zwischen beiden Kirchen in der Geschichte der Kirchenvereinigung bis zum vergangenen Jahrhundert. Hier bestehen noch heutzutage einige Kirchen, in denen man über zwei Altäre verfügt: der eine ist byzantinisch und der andere lateinisch. Mit der Existenz dieser verschiedenen Altäre hängt die Gewohnheit zusammen, beide Gottesdienste (byz. u. lat.) in demselben Kirchenraum abzuhalten. Ein weiteres Zeichen dieser Eintracht wären darüber hinaus die häufigen Einladungen, die von orthodoxen Bischöfen an katholische Ordensleute ergingen, das Wort Gottes in ihren Eparchien zu predigen; darauf stoßen wir auf Schritt und Tritt in der Geschichte dieser kykladischen Inseln. In einem Bericht, den P. Franz d'Amala an die S. C. de Propaganda Fide im Jahre 1639 erstattete, heißt es unter anderem, daß er »mehreren Orthodoxen die Beichte abgenommen habe« (vgl. S. 27). Derartige Berichte gibt es viele. Andererseits wird öfters berichtet, daß viele Orthodoxe, sogar Kleriker, die katholischen Kirchen besuchten, um sich an den geistlichen Exerzitien unter der Leitung eines Jesuitenpaters zu beteiligen. Viele orthodoxe Frauenklöster hatten sogar als Beichtvater einen katholischen Geistlichen. Es kam öfters dazu, daß der Patriarch von Konstantinopel zugunsten der Katholiken eingreifen wollte, um Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Konfessionen auf der Insel Santorin zu beseitigen.

Auf der Insel Andros spielten sich im Laufe des XVII. Jahrhunderts ähnliche Vorgänge ab. Dort wurden die Kapuziner besonders eifrig tätig. Die orthodoxe Hierarchie pflegte sie mit Vollmacht zum Beichten und zum Predigen zu versehen. Öfters wurde sogar die katholische Geistlichkeit aufgefordert, sich der Ausbildung des orthodoxen Klerus durch Predigten und Vorträge anzunehmen. Von der Insel Paros ist ein Brief erhalten geblieben, wonach sämtliche Bischöfe der Metropole Paros-Naxos sich zusammengeschlossen hatten, um einen Brief an den Papst Alexander VII. zu schreiben, in dem sie ihn als ἀρχηγὸν πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν bezeichneten (Vgl. S. 67). Auf der Insel Chios kommt es sogar zur Kommunionspendung durch einen katholischen Priester an orthodoxe Diakone. Das berichtet der Dominikaner Pater Jakob Goar

(1601–1653) mit diesen Worten: »Addo non quod vidi, sed quod ipse feci manibus meis in omnium praesentia palam et in ecclesiae conspectu, diaconis graecis sacram Synaxin sub unica specie porrexi, quod ubi intellexit episcopus, nullatenus improbabit« (vgl. S. 106).

Die vorhergehenden Ausführungen können nur als Beispiel gelten. Ähnliche Vorkommnisse sind auch in anderen Orten wiederholt zu verzeichnen. Besondere Aufmerksamkeit verdient aber nach der Meinung des Verfassers die Geschichte der Klöster, die Jahrhunderte lang als Zentrum der orientalischen Frömmigkeit und Kultur galten. Unter diesen nimmt einen ganz besonderen Platz die Mönchsrepublik Athos ein. Anhand von Dokumentarbelegen vertritt der Vf. die Meinung, daß der Hl. Berg Athos auch nach der offiziellen Kirchenspaltung von Jahre 1054 freundschaftliche Beziehungen zur katholischen Welt förderte. Zwischen 980 und 1000 wurde ein Benediktinerkloster auf dieser Halbinsel erbaut. Dieses Kloster wurde τῶν 'Αμαλφινῶν oder 'Αμαλφιτανῶν benannt und in ihm wurden immer Mönche aus dem Westen aufgenommen. Noch 1045 existierte dieses Kloster, wie uns Georg Aghioritis berichtet. Das letzte Zeugnis für das Bestehen dieses Benediktinerklosters geht auf das Jahr 1169 zurück, wo eine lateinische Inschrift einen gewissen Thomas als ἀββᾶ τοῦ κοινοβίου τῆς ἁγίας Μαρίας τῶν 'Αμαλφινῶν bezeichnet (vgl. S. 158). Von diesem Zeitpunkt an sind alle Spuren dieses katholischen Klosters auf dem Hl. Berg Athos verschwunden. Es ist aber eine ausgemachte Tatsache, daß dieses Benediktinerkloster das Schisma um mehr als ein Jahrhundert überlebte. Mit seinem Ende haben aber die freundschaftlichen Beziehungen des Berges Athos zur katholischen Welt keineswegs aufgehört. Um das Jahr 1200 griff energisch der Papst Innozenz III. ein, um die Haghioriten vor der Willkür der Venetianer zu schützen. Am Konzil von Florenz (1438/39) nahmen einige Mönche von Athos teil. Die Jesuiten, die sich im Laufe des XVII. Jahrhunderts in Thesaloniki aufhielten, waren in enger Freundschaft mit den Athoniten verbunden. In Zusammenhang damit steht die Errichtung einer katholischen Schule auf der Halbinsel Athos durch den italienischen Geistlichen Rossi, an der im Laufe einiger Jahrzehnte viele Mönche und Kleriker ausgebildet wurden.

Ähnliche Beispiele bieten die berühmten Sinai- und Patmosklöster.

Wie gesagt, ist dieser Teil der umfangreichste des Buches und erschließt uns einen langen Zeitraum, der sich vom XVII. Jahrh. bis zum XVIII. erstreckt und in dem sehr freundschaftliche Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom aufblühten. Das dürfen wir nicht übersehen. Andererseits wäre es genauso ungerecht, den historischen Wert dieser Vorgänge zu unterschätzen wie ihn zu übertreiben. Für eine richtige Auswertung dieser Tatbestände müssen wir beachten, daß es an Belegen für einen ähnlichen Zustand vor dem XVI. Jahrhundert mangelt. Es wäre sehr aufschlußreich, eine gründliche Nachprüfung dieser Periode vorzunehmen, um feststellen zu können, ob auch vor der türkischen Herrschaft die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken, nicht nur in offizieller Hinsicht, so herzlich wie nachher waren oder nicht. Sonst laufen wir Gefahr, die politischen Gegebenheiten zu übersehen, die später die günstige Lage für die Kirchenvereinigung bedingten. Der Westen bedeutete nämlich für die Christen, die sich unter dem türkischen Joch befanden, die Hoffnung, einmal von dieser Knechtschaft befreit zu werden. Der Westen legte damals großen Wert darauf, daß sich die katholischen Ordensleute im östlichen Gebiet niederließen und dort ihre religiöse Tätigkeit entfalteten. Eine solche Tätigkeit aber, die sich unter so günstigen Bedingungen entfaltete, gibt noch heute den orthodoxen Kirchenhistorikern Anlaß, sie als eine Art Proselytismus zu empfinden. Es kommt noch die Gewalttätigkeit hinzu, mit der die westlichen Krieger öfters versuchten, den lateinischen Ritus in diesem Gebiet einzuführen und den byzantinischen abzuschaffen. Dieser Einfluß machte sich zumal in der Ägäis spürbar und hinterließ die zahlreichen lateinischen Bistümer und Erzbistümer, die noch heute als ein symbolisches Überbleibsel bestehen.

Mit diesen Bemerkungen soll das Verdienst des Verfassers an dieser hervorragenden Abhandlung keineswegs unterschätzt oder verringert werden. Wir wollten nur ein wenig Licht auf dieses Problem werfen, das besonders für einen westlichen Leser bei weitem nicht so selbstverständlich ist, wie es im ersten Augenblick aussieht.

Im Vergleich zum ersten Teil, nehmen die drei weiteren Teile einen sekundären Platz im Buch ein. Das ist vollkommen gerechtfertigt, weil es sich im allgemeinen um bekannte Dinge handelt, die hauptsächlich dazu dienen, die vorliegende Abhandlung unter Berücksichtigung des Leserkreises zu vervollständigen.

Im zweiten Teil befaßt sich der Autor mit den Versuchen, die seitens der Katholiken und der Orthodoxen seit dem XVIII. Jahrhundert gemacht worden sind, um eine gegenseitige Annäherung zu ermöglichen. Von der katholischen Seite berichtet der Vf. ausführlich über die Vereinigungstätigkeit der Päpste, insbesondere Leos XIII. und Pius' XI. Von der orthodoxen Seite werden einige Versuche erwähnt, z.B. die Aufforderung des Ökumenischen Patriarchen Joachims III. vom Jahre 1878, die er an die Oberhäupter der verschiedenen orthodoxen Kirchen richtete, um eine gemeinsame Grundlage zur Vereinigung mit Rom zu finden (vgl. S. 414).

Der dritte Teil des Buches ist den Gründen, die die Spaltung zwischen Ost und West im Jahre 1054 hervorriefen, gewidmet. Anlaß zu diesem Schisma, behauptet der Autor, gaben zuerst Schwierigkeiten nicht dogmatischer, sondern vielmehr psychologischer und politischer Art. Dabei beruft er sich auf mehrere Untersuchungen, die sich neuerdings mit diesem Thema befaßt haben (darunter auf die historischen Abhandlungen von Fr. Dvornik, V. Grumel, M. Jugie, E. Mann und H. Gregoire), und die den Standpunkt des Verfassers vertreten.

Der vierte und letzte Teil dieses Buches besteht aus zwei Kapiteln. Das erste heißt: Warum dauert die Spaltung noch an? Der Vf. bemüht sich, eine richtige Antwort darauf zu finden, indem er eine Reihe von Gründen anführt und nachprüft, an denen die Fortdauer des Schismas nach seiner Meinung zu liegen scheint. Als Hauptgrund wird der Mangel an echtem christlichen Geist und dessen unmittelbare Folge, der Fanatismus aufgezeigt. Genau so, sagt er, wie das Schisma aus politischen Gründen und nicht aus dogmatischen entstanden ist, so ist auch darauf hauptsächlich seine Fortdauer zurückzuführen. Diese Beschuldigung trifft für beide Seiten zu. Das zweite Kapitel lautet: Die Fragestellung des Vereinigungsproblems. Wie nämlich diese Frage aufgeworfen werden soll. Dabei faßt der Autor die Gedanken zusammen, die von ihm selbst und von der Byzantinischen Katholischen Gemeinde zur Verbreitung der unionistischen Idee in Griechenland gepredigt werden. Hier tritt er den Einwänden entgegen, die von orthodoxer Seite gegen die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit Rom gemacht werden können. Vom katholischen Standpunkt aus wird hier geklärt, inwieweit z. B. der Primat und die Unfehlbarkeit des Römischen Papstes und die nach dem Schisma als Dogmen erklärten Glaubenssätze ein Hindernis für die Vereinigung sein können.

Als Anhang gibt uns der V. ein reichhaltiges Literaturverzeichnis, wo unter anderem die Archive, die Reisememoiren und die neue Literatur, die sich mit diesem Thema befaßt hat, berücksichtigt werden. Obwohl die Literaturanführung etwas an Einheitlichkeit zu wünschen übrigläßt, und einige Druckfehler zu Verwechslungen führen können (z. B. auf S. 661 wird der Name des berühmten Kirchenhistorikers L. Mohler irrtümlich als Möhler angegeben), trotzdem muß man doch dieses Literaturverzeichnis als vollständig und äußerst nützlich bezeichnen.

Abgesehen von einigen belanglosen Unebenheiten und Wiederholungen, die bei solchen umfangreichen Werken kaum vermeidbar sind, muß man gestehen, daß es sich um eine wichtige Arbeit handelt, die den Anforderungen der heutigen Wissenschaft gewachsen ist und die die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker und der Theologen verdient. Mit der Schilderung zumal der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken in Griechenland unter der türkischen Herrschaft hat uns der Vf. einen wertvollen Dienst erwiesen. Das muß andererseits dazu beitragen, ein Verständigungsklima für die Vorbereitung der Kirchenvereinigung zu schaffen. Und all das wußte er in geschmeidiger und eleganter »katharevousa«-Sprache niederzuschreiben, die für das gebildete griechische Publikum, an das dieses Buch hauptsächlich gerichtet ist, das geeignetste Ausdrucksmittel ist.

Buchbesprechungen

Allgemeines – Philosophie – Fundamentaltheologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg i.Br., hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Band IV: Faith and Order bis Hannibaldis. Freiburg, Herder, 1960. Gr.-8°, 12 S. und 1352 Sp. mit 60 Bildern auf 11 Tafeln sowie 8 Karten. – Subskriptionspreis: Ln. DM 77,–; Halbl. DM 86,–.

Der vierte Band des LThK erfüllt weitgehend die Hoffnungen, die man auf Grund der vorausgehenden Bände auf das Gelingen der Neuauflage setzen konnte. Eine beträchtliche Anzahl neuer, sehr aktueller Stichwörter — wie z.B. Finis operis – finis operantis, Flüchtlingspoblem, Folterung (seelische), Formale und fundamentale Theologie, Formalismus in der Ethik, Fundamentaltheologie, Gefühlsreligion, Gefühl und Gemüt, Gehirnchirurgie, Gemeinschaftsmesse, Genus litterarium, Gerichtliche Psychologie, Geschichtlichkeit, Gesetz und Evangelium, Gestalt, Gläubiger- und Schuldnerschutz, Gnadenerfahrung, Gnadentheologie, Grenzmoral, Grundrechte, Grundrente — ist hinzugekommen und mit Sorgfalt bearbeitet worden. Manche Aufteilung der unter den früheren Stichwörtern behandelten Probleme ist zu begrüßen; so z.B. unter »Gebet«. Um nicht zu wiederholen, was an Lob und Anerkennung von der Neuauflage des LThK bereits gesagt worden ist, sei auf die Besprechung der bisher erschienenen Bände in dieser Zeitschrift verwiesen (9, 1958, 55f.; 10, 1959, 55f. und 300f.). Um aber auch die Anspannung für Genauigkeit und Zuverlässigkeit bei den Bearbeitern nicht erschlaffen zu lassen, sei auf einige Kleinigkeiten aufmerksam gemacht, die bei einer so bedeutenden Leistung, wie es die Neuauflage des LThK ist, störend wirken. Daß beim Stichwort »Finalität« weder Literatur angeführt noch auf Literatur eines anderen Stichwortes verwiesen wird, dürfte ein Versehen sein. Warum fehlen die Stichwörter »Gregorianischer Altar« und »Gregorianischer Kalender«? Wenigstens als Stichwörter sollten sie erscheinen, mit dem Hinweis, wo darüber Auskunft zu holen ist. Sp. 534, Z. 10: es muß wohl heißen Anselmo (statt Anselma). Es ist des Guten zuviel, wenn Sp. 783 eine »Geschichtsphilosophie« mit dem Erscheinungsjahr 1960 angeführt wird (Band 4 ist im März 1960 ausgeliefert worden!) und wenn man Anfang November 1960 von einer gut informierten Buchhandlung auf die Bestellung dieser Neuerscheinung die Auskunft erhält: »Ob und wann das Buch erscheint, ist unbestimmt.« Dem Leser ist mit solchem Eifer nicht geholfen.

München Wilhelm Keilbach

Pieper, Josef, *Scholastik.* Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München, Kösel, 1960. 8°, 254 S. und 1 Zeittafel. – Kart. DM 9,80; Ln. DM 12,80.

Der Vf. versteht es meisterhaft, Gestalten der mittelalterlichen Philosophie zum Leuchten zu bringen. Es geht ihm dabei nicht um eine lückenlose Darstellung des Geschehens, sondern um die Herausstellung der Probleme, mit denen die Großen gerungen haben. Dieses Ringen wird als »paradigmatisch« und »unwiederholbar zugleich« dargestellt, immer im Hinblick auf die grundlegende Frage nach der Vereinbarkeit von Wissen und Glauben. Wer vom Gedanken an das »finstere Mittelalter« nicht loskommt, der vertiefe sich in die »unerschöpfte Aktualität des Mittelalters«, wie sie hier von berufenster Seite zur Darstellung gelangt. Er wird dabei lernen, wie er es anzustellen hat, wenn er seine eigene Antwort auf das zu finden sucht, was ihm heute als Widerspruch zwischen Wissen und Glauben erscheint. – Der Vf. schöpft aus dem Vollen. Seine Darstellung ist sprachlich schön und gedanklich klar. Nicht unerwähnt darf die anschauliche Zeittafel bleiben.

München Wilhelm Keilbach

Pfligersdorffer Georg, *Studien zu Poseidonios.* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil-hist. Kl., 232,5.) Wien, Rudolf M. Rohrer-Verlag, 1959. Gr.-8°, 151 S. – Brosch. ö. S. 70,–.

A première vue, Posidonius ne paraît guère indiqué pour une Habilitationsschrift. Depuis les ouvrages de K. Reinhardt (1921, 1926, 1928), un article plus sobre venait de temps à autre remettre à leur place de trop brillantes hypothèses; tels le »Bericht« de G. Rudberg,

lui-même auteur d'excellentes »Recherches sur Posidonius« (1918), dans la *Theologische Rundschau* (N. F. IV, 1932, p. 90–122) ou la reconstruction de L. Edelstein d'après les seuls fragments explicitement attribués à l'Apaméen (*American Journal of Philology*, LVII, 1936, p. 286–325). D'autres tentaient un portrait du philosophe: M. Pohlenz dans *Die Stoa* (I, 1949, p. 208–238) et dans *Gestalten aus Hellas* (1950, p. 610–644), ou, tout récemment, A. D. Nock dans le *Journal of Roman Studies* (XLIX, 1959, p. 1–15).

La question ne peut progresser que par des recherches de détail et de patientes enquêtes. Voilà pourquoi, après avoir fait bon accueil à la dissertation de H. R. Neuenschwander (*Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Berne, 1951; cf. *Recherches de science religieuse*, 1954, p. 426–27), nous félicitons G. Pfligersdorffer de la précision qu'il apporte à un sujet difficile. Formé par sa collaboration au *Thesaurus linguae latinae*, il sert de près le sens des mots et sait interpréter les textes. En même temps que son livre paraît celui de W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Schw. Beitr. zur Alt., 9, Basel, 1959), que l'on confrontera avec sa deuxième partie; de part et d'autre, en effet, il s'agit d'expliquer Diodore, I, 7–8, que K. Reinhardt rattachait aux *Aegyptiaca* d'Hécatée d'Abdère et finalement à Démocrite. De cette seconde partie (p. 100–146), retenons l'origine empédocléenne du début du chap. 7; le fr. B 27 d'Empédocle, cité par Plutarque dans le De facie, 926 E, joue ici un rôle essentiel; et l'origine platonicienne de la théorie des lieux des éléments, qui remonte au *Timée* (p. 114 sv.) comme celle de la civilisation au *Politique* (p. 132). Sur la statio recta propre à l'homme, on complétera la note de G. P. (p. 135, n. 1) et celle de W. Spoerri (p. 168, n. 19) par le commentaire d'A. S. Pease à Cicéron, *De natura deorum* II 140 (t. II, Harvard, 1958, p. 914).

La première partie de l'ouvrage (»L'histoire de la civilisation chez Firmicus Maternus, Math. 3,1, 11–14«; p. 1–99) se divise en trois sections. A. »Saturne civilisateur« (cf. Virg. En. 8,321 sv.; p. 7–17). B. »Welterhellung und Selbsterhellung« (Firm. math. 3,1,11; p. 17–85). Cette section, la plus longue, contient d'excellents développements sur la »Telosformel« de Posidonius (Clém. Str. II 129, 4), qui introduit dans les fins de la vie la contemplation (p. 37). La mention de »l'une des sympathies« chez Marc-Aurèle V 26 a fait supposer à K. Reinhardt que Posidonius avait parlé formellement d'une double sympathie de l'âme, par rapport au corps et par rapport au monde (p. 69); à cette occasion, l'auteur cite in extenso Jamblique, *De mysteriis* III 3, p. 106–108 P., sur la double vie de l'âme, à rapprocher de Cicéron De divinatione I 110, description partielle de l'extase et de la divination par les songes; ici encore, la source lointaine peut être Platon, dans le Phèdre et le *Timée*, à moins qu'il ne faille remonter aux présocratiques (cf. *L'estasi nella Grecia antica*, in *La Civiltà cattolica*, 1960, I, p. 603–614). C. »Développement et destin de la civilisation« (Firm., Math. 3,1,11–14; p. 85–99); signalons aux théologiens la note sur formare au sens d'instituere, qui utilise les sacramentaires (p. 87, n. 1). Le problème des débuts de la civilisation a toujours préoccupé les anciens, à partir surtout de Démocrite et de Platon, et dès le *Prométhée* d'Eschyle; de ce que les philosophes expliquent rationnellement les poètes (dans les hymnes en particulier) font hommage à une divinité, Déméter ou plus tard Isis; il y a là deux courants dont l'histoire complète est encore à écrire.

On saura gré à l'auteur de sa contribution à une oeuvre qui demandera de longs efforts. Il faudra déterminer avec une sûreté, espérons-le, toujours plus grande, la place de Posidonius sur la voie qui mène du Timée à Grégoire de Nysse, par l'intermédiaire d'un platonisme moyen encore mal connu, et celle qu'il faisait à l'homme en face et à l'intérieur du kosmos.

Rome Édouard des Places, S. J.

Geiselmann, J. R. *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens.* Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. Freiburg i. Br., Herder. 1959. Gr.-8°, 369 S. – DM 28,–.

Der Tübinger Dogmatiker, der in diesem Jahre seinen 70. Geburtstag feiern konnte, gibt im Verlag Herder eine Reihe heraus, die unter dem Titel steht: Die Überlieferung in der neueren Theologie. Er selbst hat die Reihe mit dem dafür vorgesehenen dritten Band über die Theologie der Überlieferung bei Kuhn eröffnet. Dieses Werk macht uns mit einem Theologen der Katholischen Tübinger Schule in der zweiten Generation bekannt, der allgemein als der spekulativ bedeutendste Tübinger gilt, aber gerade als solcher noch zu wenig ins theologische Bewußtsein überhaupt und besonders auch der Gegenwart getreten ist und darin wirksam wurde. Geiselmann holt dieses schon lange und von Vielen empfundene Versäumnis in einer umfassenden und gründlichen Monographie nach und stellt dabei die theologische Bedeutung Kuhns eindringlich und überzeugend heraus.

Die Darstellung der Theologie Kuhns im Spiegel oder im Konzentrat der Traditionslehre, die Darstellung der Traditionslehre Kuhns im Horizont seiner ganzen Theologie

gelingt Geiselmann dadurch, daß er wie keiner sonst heute das Gesamtwerk Kuhns, das gedruckte wie das ungedruckte kennt, daß er seinen Wegen, auch den Neben- und Umwegen nachgeht (Vgl. den Anhang 301–354, in dem Geiselmann ungedruckte Nachschriften der Vorlesungen Kuhns veröffentlicht.) Nicht minder ist Geiselmann vertraut mit den Ursprüngen und der Herkunft der Kuhnschen Theologie: mit der früheren Tübinger Schule und ihren Meistern Drey, Möhler, Staudenmaier, ebenso mit den Partnern Kuhns: der zeitgenössischen evangelischen Theologie, die damals ebenfalls in Tübingen einen anerkannten Höhepunkt erreicht hatte.

Die Darstellung der Theologie der Überlieferung nach Kuhn wird von Geiselmann in »zwei Büchern« vorgenommen: Von den Traditionen zur Tradition; Die lebendige Überlieferung als die objektive Dialektik der christlichen Offenbarung. Mit diesen beiden Titeln sind nicht so sehr zwei Entwicklungsphasen der Theologie Kuhns wiedergegeben als vielmehr die zwei Grundaspekte der Überlieferung selbst.

Es ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich, eine ins einzelne gehende Darbietung des Inhalts zu geben, nur folgende Skizze sei versucht.

I. Für die Theologie der Überlieferung bei Kuhn war es bedeutsam, daß der junge Tübinger seine wissenschaftliche Laufbahn als Exeget begann und zwar in seiner noch heute lesenswerten Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß und dessen berühmtem »Leben Jesu«. So wenig die exegetischen Prinzipien von David Friedrich Strauß heute ganz überholt sind – man denke an das Programm der Entmythologisierung – sowenig ist es die Antwort Kuhns.

In der durch Strauß aufgeworfenen Frage: Evangelium und Mythus stimmt Kuhn zunächst mit seinem Partner darin überein, daß im NT keine Geschichte des Lebens Jesu im üblichen Sinn von Geschichte vorliegt. Aber die Alternative zu dieser These lautet für Kuhn nicht wie für Strauß: also ist das NT Mythus, sondern: das Evangelium ist die frohe Kunde von Jesus, dem Sohn Gottes. Das NT entspricht der Verkündigung der Apostel, der apostolischen Predigt und der davon ausgehenden und bestimmten lebendigen Überlieferung. Diese Überlieferung gründet aber wesentlich in der tatsächlichen Geschichte des Jesus von Nazareth und kann von ihr an keiner Stelle absehen. Zugleich erkennt die Überlieferung im Geschichtlichen das »Mehr als« Geschichtliche, das Heilsgeschichtliche. Dies wird für Kuhn exemplarisch darin deutlich, wie die Prophetie des AT vom NT her gedeutet und in ihrem eigentlichen Sinn erhoben wird. Es ist aber nicht so, daß die Prophetien des AT die Geschichte des NT hervorgebracht und gestaltet hätten – es ist umgekehrt: aus der feststehenden Geschichte des NT fällt Licht auf die Prophetie, das Faktum ruft die eigentliche Auslegung der Prophetie hervor. Nicht Geschichte und Mythus, sondern Geschichte und Dogma ist für den Exegeten und Theologen Kuhn die eigentliche und dem NT entsprechende Kategorie.

Durch seine geradezu modern anmutenden exegetischen Fragestellungen gelingt es Kuhn, einen übergreifenden und umfassenden Begriff von lebendiger Überlieferung zu gewinnen, Überlieferung, Schrift und Kirche in eine innere Zuordnung zu bringen und jede mechanische Konzeption zu überwinden.

Es gehört zu den von Geiselmann entdeckten und bewußt herausgestellten dialektischen Entwicklungen in der Theologie Kuhns, wie der von Gießen nach Tübingen als Dogmatiker berufene Theologe diese dem Studium der Schrift verdankte Gesamtkonzeption zunächst preisgibt und einen Überlieferungsbegriff vorlegt, der im Anschluß an Bellarmin die Bestimmungen des Konzils von Trient über Schrift und Tradition so versteht, daß das Wort Gottes »teils« in der Schrift, »teils« in den nichtgeschriebenen Traditionen enthalten sei, so daß Schrift und Überlieferung Teilquellen des Wortes Gottes sind.

Bei dieser »Zweiquellentheorie« vermag Kuhn allerdings nicht allzu lange zu verweilen. Der Dogmatiker modifiziert alsbald das »partim« der Überlieferung in nicht unbeträchtlicher Weise dahin, daß er erkennt, daß der Strom der Überlieferung mit dem kirchlichen Bekenntnis des Glaubens zusammengeht, daß deshalb die Kirche Norm und Regel des Glaubens ist. Trifft aber dies zu, dann umfaßt die Überlieferung nicht einen Teil, sondern das Ganze der Offenbarung. Das Verhältnis von Schrift und Tradition wird nun von Kuhn in der Weise bestimmt, daß die Überlieferung den Schriftsinn erhellt und daß die Schrift der Überlieferung »Halt und Zaum« gibt (24). Genau gesehen wird hier indes eine Aporetik deutlich, weil zwei Begriffe von Überlieferung unvermittelt nebeneinander stehen: Tradition als Inbegriff der in der Schrift nicht enthaltenen Glaubenswahrheiten (traditio constitutiva documentata) und Tradition als der lebendig in der Kirche fortfließende Strom der apostolischen Verkündigung: traditio viva als regula fidei. Damit blieb ungeklärt, wie es mit der Schrift stehe, ob sie das Evangelium nur zum Teil enthalte, oder ob das Ganze des apostolischen Kerygmas wenigstens seinem wesentlichen Inhalt nach in ihr gegeben sei. Diese Frage wurde um so brennender, als von seiten der reformatorischen Theologie gerade bestritten wurde, daß in der

lebendigen Verkündigung der Kirche das ursprüngliche apostolische Kerygma zu Wort komme.

In dieser Situation erinnert sich der Dogmatiker des Exegeten Kuhn und der von ihm gewonnenen auf das jeweilige Ganze blickenden Verhältnisbestimmung von Überlieferung und Schrift. Dazu kommt die für die Klärung des Problems von Kuhn durchgeführte wichtige Unterscheidung von Quelle der Wahrheit und Quelle ihrer sicheren Erkenntnis – eine Frage, die ihn veranlaßt, das Formalprinzip des Katholizismus theologisch zu bestimmen. Gegenüber der reformatorischen These von der sola scriptura und der durch die Proprietäten der Schrift erwiesenen Suffizienz der Schrift als Quelle und Norm entwickelt Kuhn nicht, wie man es vielleicht vermuten sollte, die These von der Insuffizienz der Schrift, sondern die von ihrer relativen Suffizienz. Das bedeutet: Die Schrift enthält das Ganze der Offenbarung und der apostolischen Verkündigung. Sie gleicht der Leibniz'schen Monade, in der sich das Ganze des Universums widerspiegelt – diesen Vergleich hat Kuhn selbst gebraucht (92). Das Moment des Relativen will besagen, daß bestimmte Inhalte nur dem Prinzip nach, andeutungsweise und nicht ausdrücklich, keimhaft und nicht entfaltet, in der Schrift enthalten sind.

Mit der These von der relativen Vollständigkeit der Schrift hat sich indes der Tübinger Theologe keineswegs dem Formalprinzip des Protestantismus, der sola scriptura, verschrieben – im Gegenteil –: aus der relativen Suffizienz folgt erst recht die Notwendigkeit der Tradition als einer traditio interpretativa, declarativa und explicativa, die in der lebendigen kirchlichen Überlieferung vollzogen wird und das objektive Prinzip der Erkenntnis der Hl. Schrift darstellt. Die Hl. Schrift, die Quelle der Wahrheit und der Offenbarung, ist nicht zugleich auch Norm, Regel und Richterin in Sachen des Glaubens, wie es der Protestantismus proklamiert. Die Schrift bedarf der rechten Auslegung. Diese Auslegung aber ist nicht Sache des Einzelnen, nicht Sache des individuellen Geistes oder der bloßen Philologie, sondern des transzendentalen Subjekts der Kirche, der der Geist verheißen ist, die deshalb vom Wesen her die Schrift in jenem Geist auszulegen vermag, in dem sie verfaßt ist. In diesem und nur in diesem Sinn kann man davon reden, daß die Überlieferung die Schrift ergänzt. Die Schrift ist nicht unzureichend nach der inhaltlichen, sondern nach der formalen Seite hin – »insofern sie den vollständigen Inhalt nicht in solcher Deutlichkeit erhält, daß er durch die Heilige Schrift selbst verständlich würde«.

Nachdem Kuhn diesen status quaestionis erreicht hat: Von den Traditionen zur Tradition geht er daran, ihn theologisch zu begründen. Er tut dies zunächst aus der Schrift selbst und dem darin sichtbar werdenden Gesetz des Ursprungs: Glauben – Hören – Verkünden – Senden, wie es in Röm. 10,13ff. klassisch formuliert ist. Es ergibt sich eindeutig, »daß das lebendige Wort der bestellten Diener des Evangeliums, mit denen der Geist Christi ist, das Mittel ist, durch das die christliche Lehre verbreitet, in ihrer Ganzheit und Reinheit erhalten und den Menschen zugeführt werden soll« (129).

Daß dieses Gesetz des Ursprungs nicht nur für den Ursprung, sondern auch für die spätere Zeit gilt, also normativ ist, bezeugt die altkirchliche Theologie. In besonderer Weise wird sie für Kuhn zum Zeugen von der relativen Vollständigkeit und relativen inhaltlichen Suffizienz der Schrift. Vor allem aber werden für Kuhn die dogmatischen Entscheidungen des Konzils von Trient über die Schrift und die nichtgeschriebenen Überlieferungen zu Beweisen für seine Auffassung in dieser Frage. Kuhn ist der erste, der sich um eine eingehende Interpretation der Konzilsakten und des Konzilsdekrets bemühte und den gerade heute wieder viel genannten Satz: veritatem evangelii contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus mit einer geradezu schlafwandlerischen Sicherheit« (159) in einem Sinn interpretiert, der heute mehr und mehr die Zustimmung der Theologen findet: »Schrift und Tradition verhalten sich nicht als Teile des Gesamtinhaltes der göttlichen Offenbarung, sondern als formell verschiedene Ganze desselben wesentlichen Inhalts« (158).

Man sieht auf den ersten Blick, welch bedeutenden Beitrag Kuhn zu einer heute viel diskutierten Frage, die gerade im Blick auf die theologische Begegnung der Konfessionen sehr wichtig ist, betrifft sie doch die Fundamente und Prinzipien, geleistet hat. Und wenn Geiselmann selbst dieser theologischen Problematik entscheidende Anstöße und richtunggebende Lösungen gab, dann weiß er sich dabei seinen großen Meistern aus der Tübinger Schule verpflichtet.

II. Mit alldem ist aber weder für Kuhn noch für Geiselmann alles gesagt, was zur Überlieferung gesagt werden kann. Wenn die Überlieferung vom Wesen aus lebendige Überlieferung ist, wenn sie vor allem traditio interpretativa, declarativa, explicativa ist, wenn es sich also in ihr um das Verständnis von Offenbarung und Evangelium handelt, dann ist in, mit und unter der Überlieferung die Frage des dogmatischen Fortschritts, der Entwicklung des Dogmas gegeben.

Dieser Frage geht Geiselmann im zweiten Buch seiner Monographie nach: Die lebendige Überlieferung als die objektive Dialektik der christlichen Offenbarung. Schon diese Formu-

lierung läßt an eine Terminologie denken, die von Hegel übernommen ist. Zugleich wird damit gesagt, daß diese Entwicklung der Offenbarung und die Dogmenbildung die fortschreitende Erkenntnis der Offenbarung und des Glaubens bedeutet, also Gnosis der Pistis ist. Diesen Fortschritt der Erkenntnis der Offenbarung und der Erkenntnis im Glauben grenzt Kuhn dialektisch ab: einerseits gegen ein rationalistisches und idealistisches Mißverständnis, das den Glauben in Wissen aufhebt und ein Fortschreiten über Glauben und Offenbarung hinaus nicht nur der Form sondern dem Inhalt nach anstrebt, andererseits gegen den orthodoxen Supranaturalismus, der jede Form von Entwicklung des christlichen Glaubens ablehnt. Diese Entwicklung ist nach Kuhn von der Offenbarung selbst gefordert, weil das in eine zeitgeschichtliche Form gekleidete Wort Gottes die Menschen aller Zeiten erreichen soll. Damit wird keine Vervollkommnung einer »unvollkommenen Offenbarung« angestrebt, sondern die Offenbarung und ihr gleichbleibender, unveränderlicher Inhalt wird dadurch jeweils neu – durch eine neue Form des Ausdrucks und der Vorstellung gegenwärtig gesetzt. Dieser Vorgang ist in der Schrift selbst vorgebildet: in dem in ihr offenkundigen Fortschritt vom AT zum NT und innerhalb der verschiedenen Schriften und Schriftgruppen.

Träger dieser Entwicklung und dieser Fortschritte ist nicht der Einzelne, sondern die Kirche, die unter dem Beistand des Hl. Geistes steht und die ihren Dienst am Wort und am Glauben leistet. Diese Entwicklung ist nach Kuhn dialektisch und geschichtlich bestimmt: sie erfolgt in Gegensätzen, in der Auseinandersetzung der Offenbarung mit dem Geist der Zeit.

Es ist von besonderem Reiz zu sehen, wie Kuhn die Dialektik des Geistes abhebt und die Eigenständigkeit der Dialektik des Glaubens bestimmt. Die Dialektik des Glaubens ist dadurch charakterisiert, daß sie Hegels Abwertung von Vorstellung und Anschauung zugunsten des Begriffs nicht mitvollzieht und nicht danach streben kann, den Glauben in Wissen zu verwandeln, daß für sie die Wahrheit nicht erst am Schluß des dialektischen Prozesses kommt, sondern bereits im Anfang gegeben ist. – Dennoch ist es sinnvoll, von einer Dialektik des Glaubens zu reden. Sie führt innerhalb des Glaubens vom bewußten Glauben zum gewußten Glauben. Die Fortbewegung verläuft derart, daß die Offenbarungswahrheiten in die Gegensätze ihrer verschiedenen Seiten entfaltet und diese am Ende zu einer Einheit zusammengeschlossen werden. Diese Bewegung ist nicht nur dem Glauben gemäß, sie ist von ihm geradezu gefordert, denn der Glaube strebt nach Verständnis und Einsicht des Glaubens und im Glauben, nach »Verstand im Glauben«.

Von diesen Bestimmungen aus entwickelt Kuhn noch einmal das Verhältnis von Ursprung und späterer Geschichte, wobei er durchaus die das Folgende beherrschende Maßgeblichkeit und Kanonizität des »Ursprungs«, also die Vollkommenheit des Ursprungs vertreten kann. Das schließt nicht aus, von einer gewissen Unvollkommenheit des Ursprungs zu reden: im formellen Sinn, im Sinn der Darstellungsform der Ausdrucksmittel und bei verschiedenen Verfassern, wie sie in den Darstellungsformen der Schrift selbst offensichtlich zu Tage tritt, und im Sinn eines z. T. noch dialektisch unentwickelten Glaubens. Auf die Frage: Glaubt die Kirche der Gegenwart das Gleiche wie die Urkirche, gibt Kuhn folgende Antwort: Der dialektisch entwickelte Glaube glaubt anders als der dialektisch unentwickelte Glaube, aber er glaubt nichts anderes. Im dialektisch entwickelten Glauben wird keine andere Wahrheit gewußt, aber die eine Wahrheit wird anders gewußt. Mit dem vollkommenen Glauben kann eine unvollkommene Glaubenserkenntnis einhergehen.

Die Bedeutung, die der Theologie Kuhns im allgemeinen nicht nur, sondern in ganz besonderer Weise im Blick auf die Theologie der Tradition zukommt, ist durch diesen Bericht wohl in etwa deutlich geworden. Hier spürt man den großen und weiten Atem einer Theologie, die sich die Sache nicht so leicht, sondern so schwer als möglich macht und ihr erst und gerade dadurch gerecht wird. Es ist auch deutlich geworden, daß und wie sehr die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung das Formalprinzip des Katholizismus ist. Dies neu und in klarer Position zu wissen, ist gerade heute von besonderer Dringlichkeit in der Zeit der extensiven und intensiven Begegnung der Christen und der Konfessionen.

München Heinrich Fries

Lengsfeld, Peter, *Überlieferung*. Tradition und Schrift in der Evangelischen und Katholischen Theologie der Gegenwart. Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, Bd. III. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler Institut. Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1960. Gr.-8°, 263 S. – Ln. DM 16,–.

Diese Schrift ist aus einer theologischen Dissertation an der Gregoriana hervorgegangen. Sie greift mit großem Fleiß und Geschick ein Problem auf, das in der gegenwärtigen theologischen Diskussion oft und vielfältig erörtert wird und gibt davon einen kenntnisreichen Überblick. Darüber hinaus möchte der Verfasser – und das charakterisiert seine ökumenisch-kontrovers-theologische Absicht –

den protestantischen Stimmen in der katholischen Theologie »ein verständnisvolles, wenn auch kritisches Gehör verschaffen«, um dadurch die eigene katholisch-theologische Position besser und gründlicher zu verstehen, so daß diese wiederum in einer neuen Weise nun auch von der evangelischen Theologie gehört werden kann. All diese Intentionen werden vom Verfasser vor allem und immer wieder im Rückgriff auf die biblischen Zeugnisse zu erreichen gesucht. Von der vertieften Reflexion darüber ist ja das Problem Tradition und Schrift gerade in der Gegenwart in Bewegung geraten und hat nicht nur zu einer schöpferischen Auseinandersetzung geführt, sondern auch zum Abbau mancher Mißverständnisse und zur Auflockerung mancher erstarrten Fronten beigetragen, wie sie in den scheinbar ehernen »Prinzipien«: Schrift und Tradition – Sola Scriptura zum Ausdruck zu kommen pflegen. Gerade den hier sich anbahnenden Übergang und Wandel zu beobachten, zu dokumentieren und weitere möglichen Entwicklungen anzudeuten und den Weg dafür zu markieren und zu bereiten, liegt dem Verfasser am Herzen. Er sucht das reiche und vielschichtige Material in folgender Weise zu ordnen: Das Traditionsproblem gestern – Paradosis im Neuen Testament – Der Kanon des Neuen Testamentes ein Werk der Tradition – Das Schriftprinzip eine Leugnung der Tradition? – Der Traditionsgedanke bei Rudolf Bultmann.

Es ist allerdings nicht ganz gelungen, diese klaren Themen auch inhaltlich im einzelnen ebenso klar und einheitlich durchzuführen. Das große eigene Kapitel über Bultmann fügt sich nicht recht in die übrige Struktur und Anlage der Arbeit. Die aus der Theologie Barths geschöpften trinitarischen, christologischen und heilsökonomischen Aussagen über den Urgrund aller Paradosis: »Der Gottmensch als der vom Vater Überlieferte – Der Gottmensch als der Überlieferte« sind zweifellos eine Bereicherung der katholischen Betrachtungsweise über die Überlieferung. Dennoch bleibt gerade hier zu fragen, ob der Basler Theologe nicht manchmal in einer gewiß höchst anregenden und gescheiten Weise mit den vielfaltigen Bedeutungen des Wortes Paradosis spielt und der dabei geforderten Analogie zu wenig Rechnung trägt. Dies ist für die katholische Rezeption Barths in dieser Frage zu bedenken.

Im ganzen stellt diese Erstlingsarbeit eine beachtliche und erfreuliche Leistung dar. Sie ist mit der Sache vertraut und arbeitet sie auf, sie hat ein waches Gespür für Probleme, ist offen und verstehend, ohne unkritisch zu sein – kurz eine Arbeit mit guten ökumenischen und kontroverstheologischen Qualitäten.

München Heinrich Fries

Bouyer, Louis, *Reformatorisches Christentum und die eine Kirche.* Würzburg, Werkbund-Verlag, 1959. 8°, 241 S. – Ln. DM 14,80.

Es ist sehr dankenswert, daß L. Deubzer und H. Waltmann das unter dem Titel – Du protestantisme à l'Eglise – 1954 erschienene Werk des französischen Theologen ins Deutsche übersetzt haben. Es vermittelt sehr wichtige Perspektiven und Orientierungen vor allem grundsätzlicher Art und es vermag sie geradezu spannend zu entwickeln und darzustellen. Bouyer behandelt zwar besonders das reformierte Christentum – das ist verständlich, denn er gehörte selbst früher diesem Bekenntnis an –, aber die von ihm gesehenen Grundstrukturen charakterisieren das reformatorische Christentum insgesamt. Er erblickt sie in dem reformatorischen Material- und Formalprinzip und greift darauf zurück. Darin sieht Boyer – und diesem Nachweis gilt der erste und größere Teil seiner Arbeit mit den Kapiteln: Das Heil aus Gnade – Die Souveränität Gottes – Soli Deo Gloria – Die Rechtfertigung aus dem Glauben und die persönliche Religiosität – Die unbedingte Autorität der Schrift-positive Glaubensaussagen, echte und wesenhafte Prinzipien eines offenbarungsmäßigen Christentums, die in der katholischen Tradition der vor- und nachtridentinischen Zeit eine Stütze finden und deshalb eine durchaus katholische Interpretation zulassen. Sie sind auch der eigentliche Grund der evangelischen Spiritualität bis heute.

Nur deshalb konnte nach Bouyer die Reformation zur Trennung von der Kirche führen, weil bei der Entfaltung der reformatorischen Prinzipien Elemente wirksam wurden, die mit den Prinzipien als solchen durchaus nicht verbunden sind, ja sogar im Widerspruch mit ihnen stehen: z.B. die forensische Gerechtigkeit, die Reduktion des Glaubensbegriffs, die Unterbewertung des menschlichen Tuns im Heilswerk, der negative Transzendentalismus im Gottesbegriff, die Ausschaltung der Autorität der lehrenden Kirche. All das sind für den Verfasser »Thesen der nominalistischen Theologie, die bis dahin der Verurteilung nur entgangen waren, weil sie innerhalb der unfruchtbaren Spekulationen einer Schuldialektik verblieben. Die Reformation erst trug sie, zu ihrem eigenen wie zum Schaden der Kirche, auf die Kanzeln und in die Öffentlichkeit.«

Wenn aber dem so ist, dann ist, so lautet die dritte These Bouyers, das Grundanliegen der Reformation, von diesen – negativen – Elementen ablösbar. Diese Möglichkeit wird dadurch zu einer Forderung, als die Verbindung der reformatorischen Prinzipien mit dem Nominalismus und seinen Konsequenzen für den Glauben zu einer Krise und Gefährdung der Prinzipien selbst führte, wie die Geschichte zeigte. Anders gesagt: Die katholische Kirche

wird zur Bedingung für die Entfaltung der positiven Prinzipien der Reformation. Die sich daraus ergebende Konsequenz liegt auf der Hand, und Bouyer versäumt nicht, sie klar und offen auszusprechen. Er tut es allerdings nicht, ohne den Katholiken vor Augen zu halten, was sie selbst tun können und müssen, um die ungebrochene Katholizität sich – mit Newman, über den Bouyer ein schönes Buch geschrieben hat, zu sprechen – nicht nur begrifflich, sondern real anzueignen.

Bouyers Reflexionen sind des intensivsten Nachdenkens wert. Sie sind gerade heute von besonderer Wichtigkeit, sie vermögen zu klären und entscheidende Ansätze und Hilfen zu geben.

Daß Wurzeln des reformatorischen Denkens im Nominalismus liegen, ist hier nicht zum ersten Mal gesagt worden. Ob die These von der Ablösbarkeit des Nominalismus von den reformatorischen Anliegen sich so eindeutig vertreten läßt, wie es hier versucht wird, ist allerdings eine Frage. Noch mehr, ob daraus Konsequenzen gezogen werden. Daß das reformatorische »Allein« auch katholisch interpretiert werden kann, ja daß das katholische »Und« die legitime Antwort darauf ist, wird heute mehr und mehr erkannt. Das Ja zu dieser Deutung kann gewiß nicht unwesentlich durch Bouyers Differenzierung in Reformation und Nominalismus gestützt werden. Noch wichtiger, weil verpflichtender, als dies ist das unüberhörbare Zeugnis der Schrift selbst. In den protestantischen Erweckungsbewegungen sieht der Vf. einen Durchbruch der positiven Prinzipien der Reformation. Das ist nicht zu bestreiten, allerdings zu ergänzen durch die in der evangelischen Theologie der Gegenwart geleistete vielfältige Bemühung. Um das zu zeigen, genügt es allerdings nicht, nur auf Karl Barth zu verweisen und ihn auf seine Anfänge zu beschränken. Der Kreis wäre weiter zu ziehen und inhaltlich noch reicher auszufüllen. Bouyers Positionen würden dadurch nicht erschüttert, sondern ebenso differenziert wie bekräftigt.

München Heinrich Fries

Bibelwissenschaft – Pathologie

Gaechter, Paul, S. J., *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. Innsbruck–Wien, Tyrolia, 1958. 8°, 458 S. – Ln. DM 22,—.

In diesem reichhaltigen Buch legte der um die ntl. Forschung sehr verdiente Verfasser anläßlich des Jubiläums der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck sieben schon früher (meist in der Innsbrucker »Zeitschrift für kath. Theologie«) veröffentlichte Artikel mit zwei erstmals erscheinenden Abhandlungen vor. Die Titel lauten: Das dreifache »Weide meine Lämmer« (11–30); Die Wahl des Matthias (31–66); Der Haß des Hauses Annas (67–104); Die Sieben, Apg 6,1–6 (105–154); Jerusalem und Antiochia (155–212); Petrus in Antiochia (213–257); Jakobus von Jerusalem (258–310). Die zwei umfangreichen neuen Beiträge lauten: Die Amtsträger von Korinth (Zu 1 Kor 1,2; 311–337); Schranken im Apostolat des Paulus (338–450).

Daß die Zusammenfassung des scheinbar heterogenen Inhaltes unter dem Namen »Petrus« erfolgt, hat seinen Grund in der besonderen Betrachtungsweise, die sich durch alle Einzelthemen zieht. Es geht um den Versuch einer Klarlegung der rechtlich-organisatorischen Verhältnisse der ersten Kirche, um das Bild der in Petrus grundgelegten Verfassung, von der aus alle übrigen Erscheinungen der Anfangszeit beleuchtet und geklärt werden sollen. Wiederum ist das Verfahren der Untersuchungen – wie auch in anderen Werken des Verf. – gekennzeichnet durch ein bewußtes psychologisches Erschließen der ntl. Berichte, die immer wieder mit den entsprechenden außerbiblischen Zeugnissen zusammengeführt sind. Eine Fülle von Fragen kommt zur Erörterung. Viele neue Lösungen und Thesen werden vorgelegt. Sie zwingen zu neuer Überlegung, weisen übersehene Zusammenhänge auf, werden kaum in allem volle Zustimmung finden können, aber auch bei allen Vorbehalten doch einen sehr bedeutenden Beitrag darstellen zur Erkenntnis der ersten Jahrzehnte der Geschichte der Kirche.

Der rechtliche Aspekt wird sichtbar gemacht in der dreifachen Wiederholung der Übertragung des Hirtenamtes an Petrus (Joh 21,15–17) wie am Bericht über die Matthiaswahl, die für den Verfasser als Ur-Wahl gilt in ihrer Nachwirkung für spätere Wahlen. In dem erstmals 1947 in »Theological Studies« veröffentlichten Aufsatz: »Der Haß des Hauses Annas« wird ein interessanter politischer Hintergrund aufgeschlossen, auch wenn manches konstruiert erscheint. Einwände wird man auch machen können gegenüber der in mancher Hinsicht ansprechenden These, daß mit der Wahl und Bestellung der »Sieben« durch die Apostel ein Kollegium von »Amtsbrüdern« mit voller Weihegewalt für die hellenistische Gemeinde geschaffen wurde, dem ein entsprechendes Siebenerkollegium auch für die Hebräer an die Seite gestellt worden sei. Vielleicht könnte trotz berechtigter Vorbehalte aus dem Vorschlag ein Zugang

zur Erklärung der in Apg 11,30 unvermittelt auftretenden »Presbyteroi« gewonnen werden. Sehr anregend ist die Darstellung des Verhältnisses von »Jerusalem und Antiochia« mit dem Bestreben, nicht nur den »primatialen Einfluß des Simon Petrus« neu zu beleuchten, sondern die Anfänge der »kirlichen Metropolitanverbände« aufzuzeigen. Doch wird man zugleich auch zu kritischen Fragen veranlaßt. Dies dürfte vor allem aber durch »Petrus in Antiochia« geschehen, wenn der Verf. ein Bild von Paulus entwirft, das doch sehr ungünstig für den Apostel erscheint, auch wenn gesagt wird, daß mit der vorgelegten Darlegung neben der Ehrenrettung des »vielgeschmähten Petrus« auch der »Größe des Paulus bei aller Menschlichkeit« Gerechtigkeit zuteil werde. Daß Paulus beim antiochenischen Zwischenfall, um den es geht, eine Niederlage erfahren habe, dürfte sich doch schwer halten lassen. Problematisch – bei allen interessanten Einzelheiten – dürfte auch die Auffassung sein, daß »Jakobus von Jerusalem«, der als nicht zu den Zwölf und nicht einmal zu den ursprünglichen Jüngern Jesu gehörig angesehen wird, einer von den aramäischen Amtsbrüdern, also einer von der der Stephanusgruppe entsprechenden Siebenergruppe, somit einer von den »Presbytern«, gewesen sei.

Mit besonderem Interesse liest man auch die zwei neuen Beiträge, mit der Studie über »die Amtsträger von Korinth«, deren Existenz und Zusammensetzung aus 1 Kor 1,2 erschlossen wird, wobei allerdings einiges nicht überzeugend genug ist. Viel Anregendes ist in dem längsten Artikel: »Schranken im Apostolat des Paulus« zu treffen, auch wenn man nicht in allem mitzugehen vermag, was vorgelegt wird, um zu zeigen, daß Paulus »vor uns stehe als ein Mann der zweiten Generation in der Linie der Tradition und der überkommenen Amtsgewalt« (449). Ob hier das vom Verf. mit Recht sehr beachtete juridische Moment der ersten Kirche nicht zu exklusiv zum Maßstab genommen ist? Aber es tut gut, einmal die Gedanken nachzudenken, um einerseits die nicht immer streng abgewogenen Paulusbriefe in Übereinstimmung mit den sonst erschließbaren Gegebenheiten zu bringen und andererseits die bedeutsame rechtliche Grundordnung in der Verfassung der ersten Kirche genügend zu sehen. Es scheint notwendig, an Hand gerade dieses Kapitels die darin angeschnittenen Fragen neu zu überlegen. Trotz aller Eigenwilligkeiten, die dem Buche eigen sind, wird »Petrus und seine Zeit« eine nicht entbehrliche Grundlage für die damit angeregte Diskussion bilden.

Eichstätt Josef Kürzinger

Karrer, Otto, *Das Neue Testament*, übersetzt und erklärt. Neubearbeitete Auflage. München, Verlag Ars Sacra, 1959. Kl.-8°, 819 S. – Kunstleder DM 11,80.

Karrers Übersetzung des NT erschien erstmals 1949 und hat sich wegen der dem modernen Sprachempfinden aufmerksam angepaßten Fassung viele Freunde erworben. Den Wert erhöhten die Anmerkungen und das gut ausgebaute Register. Eine Verdeutschung der Bibel bedeutet immer auch ein Wagnis. Die Verpflichtung zur Textreue einerseits und die Rücksicht auf eine ansprechende Lesbarkeit andererseits schaffen oft genug kaum ganz zu lösende Spannungen. Man hat der ersten Fassung von Karrers Ausgabe gegenüber Vorbehalte gemacht, weil sie der deutschen Sprechweise zuliebe sich etwas zu frei vom Grundtext entfernt habe. Diesen Ausstellungen hat nun die Neubearbeitung spürbar Rechnung getragen und versucht, mehr als vorher sich dem Wortlaut und dem Rhythmus des Griechischen zu nähern. Es könnte diese Aufgabe freilich noch konsequenter und intensiver gemacht werden. Gerade der moderne Mensch hat ein Verständnis für die ursprüngliche Herbheit und zum Teil nüchterne Aussageweise des sakralen Textes. Doch möchte mit diesem Hinweis das große Verdienst und der hohe Wert der Übersetzung des im Raum der christlichen Botschaft so verdienten Autors nicht geschmälert und angegriffen werden.

Eichstätt Josef Kürzinger

Perler, Othmar, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Papyrus Bodmer XII.) Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1960. [= Paradosis Band XV.] 8°, 96 S. – DM 8,50.

Perler legt hier aus einem teilweise veröffentlichten Sammelband der Bibliotheca Bodmeriana ein Hymnenfragment von sechs Zeilen vor, das in dem Papyrus unmittelbar auf die Passa-Homilie des Melito von Sardes (2. Jahrh.) folgt, also äußerlich mit der genannten Homilie eine Einheit bildet. Aber es besteht, wie Perler nachweist, nicht nur eine äußerliche Einheit, das Fragment ist vielmehr mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Melito zuzuschreiben. Perler untersucht zuerst den in einer Photokopie abgedruckten Text nach Herkunft und Verfasser, läßt dann einen religions- und dogmengeschichtlichen Kommentar folgen und bestimmt schließlich im Anschluß an den stilistischen Vergleich des ersten Teiles die literarische Gattung; das Fragment ist demnach ein hymnenartiger Dialog zwischen dem Vorsteher oder Vorleser und der Gemeinde aus der Osterliturgie der Quartadecimaner. Daß Perler die formale Untersuchung nicht, wie man erwarten würde, an den Anfang stellt, hat seinen Grund in dem fragmentarischen Zustand des Dialogs. Die Textanalyse ist mit der Perler eigenen dogmengeschichtlichen Treffsicherheit vorge-

nommen. Die Korrektur von *EIS OINON (PIETE)* in *EIS AINON* ist mit stichhaltigen Gründen vorgeschlagen. Ohne diesen Vorschlag anfechten zu wollen, möchte ich doch auf zwei Dinge hinweisen: 1. Auch die ursprüngliche Lesart mit dem Wein *(oinos)* würde in einen Agape-Hymnus passen. Für die auch von Perler erwähnte Möglichkeit, statt »*EIS*« ein »*EK*« zu lesen, habe ich bei E. Norden, Agnostos Theos, Neudruck Darmstadt 1956, S. 6 aus dem Poimandres von Reitzenstein gefunden: »*ton taes agnosias oinon ekpiontes*«. Das würde für uns bedeuten, daß die Präposition »*ek*« vom Verbum durch das Objekt getrennt wurde, was ja in der gehobenen Sprache von Dichtung und Hymnus möglich war. 2. Der von Perler S. 12 angeführte Text aus den gnostischen Thomasakten hat auch »*epion . . . apo tu oinu*«. Dieser zweite Punkt würde nur eine formale Ähnlichkeit sein, denn inhaltlich ist, wie Perler mit Recht betont, das Fragment antignostisch. – Es ist Perler gelungen, eine Reihe von überzeugenden inhaltlichen Entsprechungen zwischen unserem Fragment und anderen Schriften nachzuweisen, vor allem Entsprechungen zur Passa-Homilie Melitos und zu dem wahrscheinlich Melito zugehörigen Traktat »*Adversus Iudaeos*«; zum Vergleich wird auch eine Homilie über »Die Seele und den Leib und über das Leiden des Herrn» sowie ein Fragment Melitos »Über den Glauben« herangezogen.

Aus dem reichen Inhalt des Buches sei aufmerksam gemacht auf die Brautmystik und die als Nebenmotiv anklingende Lichtmystik, auf den Hagiosbegriff (= Gemeindemitglieder in der Liturgie, S. 71) und auf die Verwendung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen in Dura-Europos und in der römischen Taufliturgie. Zwei Gedanken sind es nämlich, die den wesentlichen Inhalt unseres Fragmentes bilden, der Gedanke von der Taufe als Vermählung mit Christus, und der zweite Gedanke, der aus der Verbindung der Magiererzählung mit dem Hochzeitsgleichnis Mt 22 hervorgeht, daß die Heiden zum königlichen Hochzeitsmahl geladen sind. Für die Vereinigung dieser beiden Gedanken ist unser Fragment wohl das älteste patristische Zeugnis (Perler 76f.).

Dankbar nehmen wir entgegen, was Perler aus den wenigen sechs Zeilen des Fragmentes herauszuholen weiß; es leuchtet auf der unermeßliche Reichtum der ur- und altkirchlichen Theologie. Dem, der an Hand des Buches weiterforschen will, wird am Schluß ein Literatur- und ein Autorenverzeichnis gegeben, ein Sachregister wäre auch wünschenswert gewesen, ebenso wie man für alle, nicht nur für einen Teil der patristischen Zitate die Angabe der Edition gewünscht hätte. Eine Bemerkung sei mir noch erlaubt, die etwas betrifft, was nicht Eigenbau in dem Garten des Autors ist. Perler schreibt nun statt Irenäus »*Eirenaios*«, eine Schreibweise griechischer Eigennamen, wie sie bei Norden, Agnostos theos, sich findet und wie sie bei manchen mit einer Strammheit, die auf gewissen Kasernenhöfen vielleicht berechtigt sein mag, durchgeführt ist. Die 3. Auflage von »Religion in Geschichte und Gegenwart« und ausländische Lexika wie etwa die »*Tables Générales*« des »*Dictionnaire de Théologie Catholique*« machen hier nicht mit. Wenn ein Gräzist für sein Fach »Ignatios« schreibt, so soll ihm das nicht verwehrt werden. Es wird auch seine Sache sein, den Unterschied der Aussprache von »Eirenaios« bei Erasmus und in der Sprache der Zeitgenossen des Irenäus zu erklären. Aber die Allgemeinheit kann eine solche Schreib- und Sprechweise nicht übernehmen, weil es einfach nicht möglich ist, eingebürgerte Namen vom grünen Tisch aus abzuschaffen. Welche Verwirrung wird angerichtet, wenn in einem Lexikon allgemein bekannte Namen abgeändert erscheinen und in einer Schreibweise gedruckt werden, die den heutigen Leser zu einer falschen, unhistorischen Aussprache verführt! Wir haben doch keinen Grund, das, was wir auf dem Weg über die lateinische Kultur übernommen haben und was Allgemeingut geworden ist, zu verleugnen oder abzuschaffen. Man kann übrigens die neue Schreibweise gar nicht durchhalten, dafür bietet Perler selbst Beispiele, wenn er zwar oft Eirenaios, aber S. 24 A. 3 »Irenaeus« schreibt, vgl. auch S. 15 Ignatius von Antiochien, oder S. 25 Anastasius Sinaita, dagegen S. 45 Anastasios Synaita, oder S. 57 Hippolyt, was doch Hippolytos heißen müßte.

Doch das sind nebensächliche Dinge. Sie schmälern nicht den großen Wert des Buches, das auf knappem Raum eine Fülle von neuen Einsichten und das der Forschung neue Anregungen zu bringen vermag. Das Buch verdient auch in methodischer Hinsicht besondere Beachtung. Wenn der Verfasser den Buchtitel mit einem Fragezeichen versieht, so will er in gewissenhaftem Abwägen seiner Gründe den Grad der historischen Aussagbarkeit andeuten. Es ist leicht und nach geleisteter Arbeit sogar verführerisch, mit apodiktischen selbstsicheren Behauptungen aufzutreten, schwer aber ist es, bei jedem Schritt und Tritt innezuhalten und das Für und Wider der Gründe abzuwägen und auch am Schluß des Buches beim Summieren und Zusammenfassen nicht mehr zu sagen als man vorher gewagt hat. Es ist ein Risiko, dem Kritiker gleichsam selbst den Maßstab in die Hand zu geben und ihm die Hand zu führen. Das aber fordert echte wissenschaftliche Methode, Perlers Buch befolgt sie.

München Adolf W. Ziegler

Kirchenrecht – Pastoraltheologie – Liturgiewissenschaft

Marchetti, Aemilius, OFM, *De regimine solutionum debitorum mutato valore pecuniae.* (Studia Antoniana, 11.), Romae, Antonianum, 1958. XII und 144 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Verf. befaßt sich mit der zeitgemäßen Frage, wie die Zahlungspflicht bei Veränderung des Geldwerts im kanonischen Recht geregelt wurde und wird. Er bedient sich bei seiner Untersuchung der historisch-kritischen Methode, bemüht sich um eine klare sprachliche Fassung und gibt eine übersichtliche Einteilung.

Bevor er das eigentliche Problem angeht, legt er den Begriff des Geldes und der Zahlungspflicht dar. Der Wert des Geldes, sein Realwert, der von der Güte des zur Prägung der Münzen verwendeten Metalls abhängt, der gesetzliche Nennwert, der von der öffentlichen Gewalt festgesetzt wird, und der Kurswert, der sich aus der wirtschaftlichen Lage ergibt, kann Veränderungen erfahren. Die Zahlungspflicht war vor dem neuen kirchlichen Gesetzbuch im römischen Recht begründet, das fünf Quellen kennt (Kontrakt, Quasikontrakt, Delikt, Quasidelikt, Gesetz). Der CIC can 1529 läßt für alle Zahlungen im weitesten Sinn des Wortes das bürgerliche Gesetz des betreffenden Landes gelten.

Wenn sich der Geldwert in der Zeit zwischen der Eingehung und der Erfüllung einer Verpflichtung ändert, so hielten die früheren Kanonisten teils den ersteren, teils den letzteren Zeitpunkt als maßgebend für die Höhe der Zahlung. Wurde jedoch dem abgeschlossenen Vertrag von den Parteien eine Klausel beigefügt, so wurde diese für entscheidend angesehen.

Was das jetzige Recht des CIC can 1529 anlangt, so sucht Verf. genauer zu klären, welches bürgerliche Recht eines Landes in Frage kommt und welche Schranken seiner Geltung gesetzt sind (entgegenstehendes göttliches und kanonisches Recht). Nach fast allen bürgerlichen Gesetzbüchern der verschiedenen Länder sind die geschuldeten Zahlungen gemäß dem Nennwert des Geldes zur Zeit der Zahlung zu leisten. Haben die Parteien einem Vertrag eine andersartige Klausel beigefügt, so gilt diese nur, soweit sie nicht durch das Gesetz von vorneherein verboten oder nachträglich für nichtig erklärt worden ist.

Bei seinen Ausführungen stützt sich Verf. auf die Ansichten bedeutender älterer und neuerer Kanonisten und besonders auf ein paar wichtige Entscheidungen der Rota, so auch auf eine über das deutsche Aufwertungsgesetz. Im übrigen geht er nicht näher darauf ein, was die Gesetze der einzelnen Länder im besonderen über die Zahlungspflicht bei Veränderung des Geldwertes bestimmt haben.

München Karl Weinzierl

Reuß, Josef Maria, *Opfermahl – Mitte des Christseins.* Mainz, Grünewald, 1960. Kl.-8°, 144 S. – Ln. DM 8,40.

Das Buch des Mainzer Pastoraltheologen, Regens und Weihbischofs nennt sich völlig zurecht eine »pastoraltheologische Studie zur Meßfeier«; es ist sogar ein gutes Beispiel für die rechte Konzeption der Pastoraltheologie als theol. Wissenschaft. Es begnügt sich nicht mit den praktischen Aufgaben der rechten Verkündigung, Hinführung zur Eucharistie in der Einzelseelsorge und in der Weise der Gestaltung des Gemeindegottesdienstes. (Wenn es gerade dazu auch Wichtiges zu sagen hat und mutige Vorschläge bringt: Wiedereinführung der Gläubigenkommunion unter beiden Gestalten, Reform des Ritus mit dem Ziel der besseren Verständlichkeit für den Menschen von heute, gänzliche Überwindung der Aussetzung während der Meßfeier u.ä.) Entscheidend ist vielmehr, daß die praktischen Vorschläge wissenschaftlich begründet werden; einmal in den umfänglichen Darlegungen des biblisch-dogmatischen Teils (in dem zugleich die Inhalte der pastoralen Verkündigung dem vielbeschäftigten Seelsorger nahegebracht werden), zum anderen aus sorgfältigen Überlegungen, wie das Wesen der Feier und ihre faktische Bedeutung für das Christenleben vom heutigen Menschen vollzogen werden können. Dies ist doch Aufgabe der Pastoraltheologie: die Vorarbeiten der systematischen wie historischen theol. Disziplinen in Rücksicht auf die heutige Situation als Aufgabe, Chance (oder auch einmal Hemmung) zu sehen und sehen zu lehren. Dabei wird sie sich nicht scheuen dürfen, auch der kirchlichen Autorität Anregungen und Wünsche vorzutragen; etwa dann, wenn es gilt, Gefährdungen der hl. Geheimnisse und Vorgänge im christlichen Bewußtsein zu vermeiden oder rückgängig machen zu helfen. (So erweist diese Studie erneut – worauf andere Pastoraltheologen in anderem Zusammenhang schon hinwiesen –, daß von der – zur Abwehr reformatorischer Bestreitung notwendigen – dogmatischen Betonung des Opfercharakters der Messe und der notwendigen Funktion des Weihepriesters im »Dienst« ihres Vollzuges durch das Tridentinum Gefahr erstand, sofern andere wichtige Wahrheiten – das Priestertum aller Getauften, die Rolle des gläubigen Volkes bei der Feier, der wesentliche Zusammenhang von Opfer und Mahl – allzu stark zurücktraten. Auch die Abwehr falscher innerkirchlicher Argumentation ist Aufgabe der pastoraltheol. Wissenschaft. (So etwa hier: eine Überschätzung einer »erstarrten Uniformierung« der Weise der Meßfeier als angebliches »Zeichen der Einheit der Kirche« – als

ob diese Einheit nicht viel tiefer läge, nicht zuletzt auch im Zeichen des sacramentum unitatis et pacis, aber eben nicht in einer unter allen Umständen unter den verschiedensten Verhältnissen der Gläubigen krampfhaft aufrechterhaltenen Gleichheit der Sprache, Riten usw.) Es kann kein Zweifel sein, daß das rechte Verstehen der hl. Messe, die Hinführung zur rechten inneren (Eingehen in die devotio Christi) und äußeren Mitfeier, zur Eucharistie als »Mitte des christlichen Lebens«, als Ansatzpunkt, Mittelpunkt und Kraftquelle der christlichen Aszese (nicht zuletzt einer echten christlichen »Weltfrömmigkeit«) noch lange Hauptaufgabe, zutiefst immer »Mitte der Seelsorge« sein wird und muß.

Hier ist der Seelsorge – im Jahre des Euchar. Weltkongresses in Deutschland und für dessen noch ausstehende seelsorgliche Nutzbarmachung – eine kluge, gute, solid gearbeitete Hilfe geschenkt.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Schnitzler, Theodor, *Eucharistie in der Geschichte.* Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch zum Eucharistischen Kongreß in München 1960. Köln, Bachem, 1960. Kl.-8°, 153 S. – Kart. DM 3,80.

Mit der ihm eigenen Gabe für volkstümliche und anschauliche Darstellung greift der Verfasser in den 3 Teilen des Büchleins Szenen aus der Geschichte der Meßliturgie, aus der Geschichte der Verehrung der Eucharistie und aus der Kirchengeschichte heraus. Im 1. und 2. Teil finden sich Kabinettstücke erzählender Kunst, die trefflich geeignet sind, das Herz zur inneren Teilnahme an der Meßfeier und zur Verehrung des Sakramentes zu öffnen. Weniger befriedigt der 3. Teil, der die Bedeutung der Eucharistie als belebende Kraft in den Krisen der Kirchengeschichte zeigen will; die Beziehungen wirken oft zu konstruiert und künstlich.

Freiburg i. Br. Walter Dürig

Eucharistie in der Glaubenslehre. Ein Werkbuch zum Eucharistischen Kongreß in München 1960. Hrsg. von Rhaban Haacke. Köln, Bachem, 1960. Kl.-8°, 144 S. – Kart. DM 3,80.

Da der unmittelbare Anlaß des Werkbuches vorüber ist, beschränken wir unsere Besprechung auf die Beiträge, die von bleibendem Interesse sind. Der Bonner Dogmatiker J. Auer geht in seinem Aufsatz Pro mundi vita vom eucharistischen Einsetzungsbericht aus und legt nach ausführlicher Erklärung der Worte »Welt« und »Leben« im johanneischen Sprachgebrauch den Sinn des Satzes »mein Fleisch für das Leben der Welt« im Verständnis der Rede Jesu und seine Bedeutung für unsere Zeit dar. – Th. Schnitzler versucht in seinem Beitrag, den Zusammenhang von Buße, Aszese und Eucharistiefeier aufzuzeigen. Die Ausführungen erwecken manchen Zweifel. Ist es z. B. tatsächlich möglich, den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, daß von der Stellung des Beichtstuhles hinter dem Altar mancher Dorfkirche oder im Chorgestühl gotischer Altarräume oder in barocken Nebenkapellen eine direkte Linie zu der bischöflichen Sedes für Mahl, Lehre und Gericht führt? Kann man das aus mittelalterlichem Bußgeist erwachsene Confiteor zu Beginn der Messe als Beweis für eine einheitliche liturgische Feier von Buße und Eucharistie heranziehen? – Der Siegburger Benediktiner Rh. Haacke beschäftigt sich mit den Typen der Eucharistie im Alten Bund und ihrer Einordnung in die Heilsgeschichte. Er beschränkt sich zumeist darauf, die betreffenden Stellen aus Rupert von Deutz in Übersetzung wiederzugeben und kurz zu kommentieren. – Die hl. Eucharistie als geschichtsgestaltendes Mysterium ist das Thema des Beitrages von W. Kahles. Es wird aufgezeigt, wie die kultische Feier der Eucharistie den gläubigen Menschen in der Geschichte verwurzelt und beheimatet, ihn in Sicherheit darin stehen und wirken läßt, weil er aus der tiefsten Lebensquelle der Menschheitsgeschichte schöpft, nämlich aus dem Tode und der Auferstehung Christi, den beiden Ereignissen, die der ganzen Menschheitsgeschichte ihren Sinn geben. Der aus dem eucharistischen Kult lebende Mensch sei deshalb der wahrhaft geschichtsfähige Mensch, weil er aus dem Mysterium lebt, dessen Geschichtsmächtigkeit ohnegleichen ist. – Die in dem Werkbuch vorgetragenen Gedanken können infolge der gebotenen Knappheit und Kürze nicht immer überzeugen, aber sie zwingen zum Weiterdenken, und dafür gebührt den Verfassern der Beiträge Dank.

Freiburg i. Br. Walter Dürig

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Bibel und Leben. (1. Jahrgang März 1960) Botterweck, G. Johannes u. Nielen, Josef Maria (Herausgeber) Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 75 S. – Kart. DM 15,— (jährl. Bezugspreis).

Brüning, Walther, *Philosophische Anthropologie.* Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart, Klett, 1960. 8°, 189 S. – Ln. DM 18,50.

Busenbender, Wilfrid, OFM, *Auf ein Wort.* Göttliches menschlich und allzumenschlich. Aphorismen und Glossen. Frankfurt/M., Knecht, 1960. Kl.-8°, 141 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

D'Ércole, Giuseppe, *L'essenza del vangelo nel Tempo.* Il fine individuale nella costituzione dell'esse christianum del credente il fine della chiesa e della sua disciplina. (Communio 2) Roma, Pont. Università del Laterano-Institutum Utriusque Iuris, 1960. 8°, 173 S. – Engl. Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Dupont-Sommer, André, *Die Essenischen Schriften vom Toten Meer.* Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von W. W. Müller. Tübingen, Mohr, 1960. 8°, XV und 458 S. – Brosch. DM 32,—; Ln. DM 36,—.

Herzog-Dürck, Johanna, *Menschsein als Wagnis.* Neurose und Heilung im Sinne einer personalen Psychotherapie. Stuttgart, Klett, 1960. Kl.-8°, 300 S. – Ln. DM 19,50.

Knox, Ronald A., *Das Fenster in der Mauer.* Predigten über die heilige Eucharistie. Köln, Bachem, 1960. Kl.-8°, 155 S. – Ln. DM 9,80.

Lieball, Josef, *Die Leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom.* Eine ikonographische Studie. Wien, Selbstverlag des Autors, 1960. 8°, 80 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Mandl, Josef, *Das Elternrecht nach der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.* (Freiburger Theol. Studien, Heft 77) Freiburg, Herder, 1960. 8°, 159 S. – Kart. DM 10,—.

Manfrini, Enrico u. Bargellini, Piero, *Die Werke der Barmherzigkeit.* Solothurn, Antonius, 1960. 21×31 cm, 34 S. und 16 Bildseiten. – Ln. DM 13,70.

Naturaleza y Gracia. Revista semestral de Ciencias Eclesiásticas. Dirigida por los PP Capuchinos. Salamanca, 1960. Gr.-8°, 156 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Neuenzeit, Paul, *Das Herrenmahl.* Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. I) München, Kösel, 1960. Gr.-8°, 256 S. – Kart. DM 28,—.

Otto, Stephan, »*Natura*« *und* »*dispositio*«. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (Münchener Theol. Studien, II. systematische Abteilung, Bd. 19) München, Hueber, 1960. 8°, XXIII und 222 S. – Kart. DM 18,—.

Paideia. Rivista letteria di informazione bibliografica. (Anno XV – Nr. 1, 2, 3) Pisani, Vittore (Herausgeber) Genova, (Zink, München), 1960. Gr.-8°, 160 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Paillard, Jean, *Vier Evangelisten, vier Welten.* Frankfurt/M., Knecht, 1960. 8°, 196 S. – Ln. DM 9,80.

Philosophia. Revista del Instituto de Filosofia. (Núm. 22, 23; 1959) Vázquez, Juan Adolfo (Herausgeber) Mendoza, López, 1959. Gr.-8°, 109 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Popan, Flaviu u. Dȓâsković, Cedomir, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien.* Religiöses Leben und theologische Bewegung. Prälat Karl Rudolf (Herausgeber) Wien, Herder, 1960. Kl.-8°, 190 S. – Engl. Brosch. DM 6,80.

Prauss, Herbert, *Doch es war nicht die Wahrheit.* Tatsachenbericht zur geistigen Auseinandersetzung unserer Zeit. Mit 18 Abbildungen. Berlin, Morus, 1960. 8°, 295 S. – Kart. DM 9,80.

Rivista di Filosofia. Studi su Dewey. (Volume LI 1960) Bobbio, Norberto (Direttore responsabile) Torino, Tayler, 1960. Gr.-8°, 132 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Schulz, Siegfried, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 5. Folge Heft 1) Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gr.-8°, XI und 214 S. – Kart. DM 18,—.

Strigl, Richard A., *Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation.* (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung Bd. 13) München, Hueber, 1960. 8°, XXIV und 188 S. – Brosch. DM 16,—.

Ullmann, Walter. *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter.* Idee und Geschichte. Aus dem Englischen übertragen von Gerlinde Möser-Mersky. Graz-Wien-Köln, Styria, 1960. 8°, XLIII und 681 S. – Ln. DM 38,50.

Wulf, Friedrich, *Geistliches Leben in der heutigen Welt.* Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit. Freiburg, Herder, 1960. 8°, 380 S. – Ln. DM 22,80.